



PROHÁSZKA OTTOKÁR
ÖSSZEGYÜJTÖTT MUNKÁI

GYŰJTEMÉNYES DISZKIADÁS





PROHÁSZKA OTTOKÁR
ÖSSZEGYÜJTÖTT MUNKÁI

SAJTÓ ALÁ RENDEZTE

SCHÜTZ ANTAL

XV. KÖTET.



SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA
BUDAPEST





PROHÁSZKA OTTOKÁR

HIT ÉS ÉSZ

HITVÉDELMI DOLGOZATOK



SZENT ISTVÁN-TÁRSULAT
AZ APOSTOLI SZENTSZÉK KÖNYVKIADÓJA

BUDAPEST



Fenntartunk minden jogot, a fordítás jogát is.
Copyright by Stephaneum Budapest.

Nihil obstat. Nr. 2029. *Dr. Theophilus Klinda*, censorum praeses.
Imprimatur. Strigoniæ, die 10. Julii 1928. *Dr. Julius Walter*, vic. cap.

Kiadja a Szent István-Társulat.

STEPHANEUM NYOMDA ÉS KÖNYVKIADÓ R. T.

Budapest, VIII., Szentkirályi-utca 28. sz. — Nyomdaigazgató: Kóhi Ferenc.

BEVEZETÉS.

A katolikus theológia ősi nemesi hagyománya az a meggyőződés, hogy az értést kereső elme és a ki nyilatkoztatás Istene előtt meghódoló hit nem arra van szánva, hogy egymás mellett elsurranjanak, mint két idegen világnak örökké idegen jövevényei, hanem amint az igazságra szomjas ész jó darabon eléje tud újígozni a hitnek, úgy a hívő is elméjének természetes erejével és emberi tudásának bőségével jó darabon bele tud hatolni a hitnek titokzatos tartományába. *Fides quaerens intellectum* — ez a katolikus theológiának jelszava és programja Origenes óta, s ehhez hű maradt a legkülönbébb skeptikus, voluntarista, miszticista koráramlatok kísértései közepett is. Hű maradt különösen azokban a theológiai iskolákban, melyek a nagy multból táplálkoztak, s melyek egyikéből került ki Prohászka is.

Prohászka sokkal melegebb és mélyebb lélek, sem-hogy kezdettől fogva ne látta és ne hirdette volna az érzelmi, akaratú s mindenekfelett a kegyelmi tényezők szerepét, mikor a hit ügyéről van szó. De volt mindig annyira kegyeletes tanítvány és öntudatos theológus, maradt mindig annyira egyetemes szellem, hogy soha nem apadó és nem öregedő lelkesedéssel fürkészte és járta az elmének amaz utait, melyeken tétovázók a hit felé terelhetők és hívők diadalmasabb járásra segíthetők.

Prohászka apostoli lelkében a hit és ész összhang-jának meggyőződése emésztő tűzzé lett, mely irodalmilag hatalmas lángokban tört elő önálló művek alakjában, minők A keresztény bűnbocsánat, Isten és világ, Föld és ég, bölcséleti, szociális dolgozatai (Az elme útjain,

Kultúra és terror); ennek a központi szent tűznek a villanatai az itt összegyűjtött dolgozatok is.

Egy futó tekintet elárulja, hogy ezek csaknem mind az esztergomi időből (1883—1904) származó értekezések. Az értekezés a tanári gondolatfejtés és a tudományos folyóirat számára a legmegfelelőbb irodalmi forma, mely hagyományos hangjával és objektív tartalmával aránylag csekély tért hágy az írói egyéniség kibontakozására. Prohászka értekezései is, különösen a legrégebbiek, erősen magukon viselik az iskola jellegét; s a Prohászka-kutató számára sajátos varázsa van ezeknek a műveknek, melyeken úgyszólván még rajta ülnek a csirájából kifésülő géniusznak sziklevélmareadékai. Mert hát a prohászki géniusz szárnycsattogásait nem nehéz meghallani a szárazabb értekezések logikus gondolatfejtésének zakatolásában is. Fraticelli azt mondja a Divina Commedia theologiai, csillagászati stb. betéteiről, hogy ezekben a száraz részekben is nincs egymásután négy sor, melyekben valami feltűnő költői szépség ne volna. Így ezekben az értekezésekben, melyek különben is Prohászka csodálatos sokoldalúságának beszédes dokumentumai, mindig magával ragad a gondolatfejtésnek szinte drámai elevensége, a nemes lendület, a stílusnak sokszor dithirambikus numeróztatása; folyton megállítanak meglepő kilátások, egészen újszerű fordulatok és azok az eredeti színek és meleg indítások, melyek csak a mély átéltségnek és az alkotó géniusznak szerencsés frigyéből születnek meg.

1904 után Prohászka rendszeres theologiai értekezést nem írt. Hit és ész termékeny testvéri összhangja maradt a theologus Prohászkanak vezércsillaga ezután is. De egyre nagyobb arányokban táguló apostoli irodalmi tevékenységének már nem az értekezés és a tudós könyv volt a megfelelő forma. Teljesen önmagára talált és csodálatos ragyogásban kibontakozó géniusza megteremtette magának az egészen eredeti adekvát irodalmi formákat, melyeknek kellő méltatása csak akkor lesz lehetséges, ha meg lesz írva a theológia irodalom-

története, s. melyeket a Diadalmas világnézet-ben, Magasságok felé-ben és beszédeiben látunk legjellegzetesebben.

Ezek az értekezések levisznek bennünket az «anyák» országába, vagyis azokba a csendes, titokzatos mélységekbe, melyekben alakult és izmosodott az a Prohászka, akit a mai nemzedék ismer és bámul. Nem nehéz megállapítani, hogy némelyik egy-egy későbbi nagy művének csírája vagy programja. És nem véletlen, hogy a gyűjtemény első és utolsó dolgozata az Oltáriszentségről szól, — arról az Oltáriszentségről, mely nappal és éjjel annyiszor látta őt misztikai elmélyedésben órák hosszat térdelni. Az első dolgozat még az iskola köntösében jár, s az utolsónak mozaikdarabjaiból ki lehet sejteni egy egészen új műfajnak körvonalait: a theológiának és elmélkedésnek, a történeti és pszichológiai tárgyalásnak valami sajátosan érett színhézise ez, mely a Pilis hegyén című dolgozattól árad ki talán a legtisztább jellegzetességben.

Budapest, 1928 május 2.

Schütz Antal.

1

TARTALOM.

	Oldal
Bevezetés	V
Az Oltáriszentség és a bölcsészet (1883)	1
A sibillák (1885)	34
Kicsoda Krisztus, az ember fia? (1888)	49
Aprópénzre váltott theológia (1890)	97
Az ósegyház szervezete (1893)	123
Tájékoztatásul a modern természettudományban (1896)	157
Fractio panis (1897)	167
Mire kell a mai theológiában súlyt fektetni? (1899)	179
Utak az Istenhez (1904)	236
A modernizmus (1912)	263
Hit és theológia (1913)	275
Az Oltáriszentség mint áldozat (1927)	279
<i>A kiadó jegyzetei</i>	293

Az Oltáriszentség és a bölcsészet.

(1883)¹

A Vatikán harmadik műszobájában (stanza) Rafael ecsete a Theológiát és Philosophiát festé szembe egymással a falakra.* A tárgy a művészt, a művész a tárgyat találta magához méltónak, meg is feleltek egymásnak. A theológiai képen az egyházatyák és tudorok kifejezésteljes alakjai láthatók, kiknek a lelkét egy nagy, mert fölfoghatatlan gondolat tölti el; a középben emelkedik az oltár, rajta aranygyűrűben a kenyér színe alatt rejlő titok foglaltatik; az oltár fölött pedig nyílt az ég, és akit lent a kenyér színe alatt imádnak, az ott megdicsőülve országol. Világosan van itt szemünk elé állítva, hogy az egyház éber tudománnyal és lelkes hittel vette körül mindenkor oltárának titkát: azért az alakokra a kutató lángész és az alázatos hit, a bölcs mélyreható gondolata és a gyermek egyszerű hódolata tiszta világos fényt önt, nagyság és egyszerűség párosulva lép föl bennök. — Jóllehet sem a hit, sem a tudomány nem hatolt az égbe a titkok szemléletére, s a kenyér színét sem törte át elmeél vagy földi hatalom, de azért a meggyőződés szilárdsága óvja a jelenet fonséges nyugalmát; az arcokon a készséges hit diadala ül, mely eleget tud, hogy higgyen s hogy végtelenül többet sejtjen és gondoljon.

De szemközt a fal tarkább képet nyújt. Az egység helyett, mely a Theologia képén minden századok tanítóit oly szoros körben zárta az oltár és titka köré, az egyenlenség foglal tért; kisebb-nagyobb csoportok alakulnak, egyesek elszigetelten állnak, mások vitatkozva, ellenkezve, szóval legalább nem egyetértve tanakodnak sok mindenféléről. Ott van a görög realizmus képviselője, Aristoteles, kezével

* A képet, melyet itt Theologia név alatt említünk, közönségesen Disputának mondják; de miután a képen nem disputálnak semmiről, csak az egyház legfényesebb tehetséggel csoportosítottak a tudomány és a fensőbb ismeret tűzhelye: az oltáriszentség körül, azért mi azt inkább Theológiának mondjuk, mely itt képviselőiben áll előttünk.

lefelé mutat, mint ki a gondolatnak ólomlábakat kíván, hogy alaposan nyomozzon; Plato ellenben tekintetét e világtól el, az ideák örök változhatlan rendjéhez fordítja, s ólomlábak helyett szárnyakat kíván. Körülöttük a csarnok lépcsőin a többi görög iskolák képviselői: Pythagoras számai- s vonal-ival, Zeno a stoikus követőivel; s hogy az eltérő tanok és tévelyek közt olyanok is voltak, kik mindent megvetettek, mert mindent megúntak, azt egy magányos, földön hentergő cinikus bizonyítja. — Aki e két képet nézi és érti, az nagy egyetértést és sok ellenmondást fog szemközt egymással látni.

Sokat mond e két festmény, a szemlélő önkénytelenül is az egyiktől a másikhoz fordul: az oltáriszentség és az egyház hite szemközt áll a bölcsészettel, szemközt az emberi gondolat változatos formáival; egyrészt halljuk a csalhatlannak hitt tant, másrészt az ezerfejű kutatás bizonytalan, kételkedő sejtelmeit rendszerekbe szedve. Sokat mondanak e kiváló tanítók, többet sejtenek, keveset bizonyítanak; de rendszereik főnnállnak, sőt fölvérezve állást foglalnak. Hatalmuk nem állandó. A gondolat története ép és változatos, mint az eseményeké. A különféle rendszerek váltakozva kisebb-nagyobb körökre terjednek, idő haladtával hol nagyobb, hol lassúbb áramokat indítanak, majd egészen eltűnnek s újra előjönnek. Egy ideig dívnek; de a sejtelen nem igazság, s kitolatik egyenlő joggal a következő által; papirpénz csak, mely értéket képvisel, de értéke nincs, s addig örvend keletnek, míg értékesnek elismerik. Különösen áll ez a filozófia újkori törekvéseiről. Szép idők voltak azok, midőn az egész tudomány a templom csarnokában foglalt helyet, és a titok oltára körül az emberi értelem legragyogóbb képviselői, mint megannyi lobogó fáklyák állottak. A középkor nem bírt más filozófiával, csak kereszténnyel, a hit volt e bölcsészet termékenyítő harmata és éltető sugara, mely a bölcsészet meddőségtől megóvta és a folytonos tévelygésektől biztos utakra terelvén azt, tekintélyét védte; de azóta sok dolog lett másképp; az emberi értelem szakított a multtal, új ösvényekre lépett; elhagyta a templom csarnokát, s függetleníté magát. Kezdett kutatni, visszaidézte a régen feledettet s rendszereket alakított, melyeknek nem volt szándékuk szolgálni a hitnek s tanainak; de részvétre indítanak maguk iránt s csodálatra Isten iránt, ha téves pályáikon önkénytelenül sietnek oda, honnan fölmondva az engedelmességet előrontottak, és küzdelmek után egy morzsáját szerezhetik meg azon kincsnek, mely atyjuk házában bőségesen van letéve.

A filozófiának az oltáriszentséggel fontos érintkezési pontja van, a legmateriálisabb: maga az anyag, és a legtitkosabb, milyen a tér. De a filozófiának régi botrányköve épen a test lényegéről és tulajdonságairól szóló tan, s az marad tán mindvégig, s mégis minden iskola és rendszer megpróbálja rajta erőit; mert útjában fekszik, nem mehet el mellette. A test lényege- és tulajdonságaira van vonatkozással az oltáriszentség, mely a kenyér lényege nélkül tulajdonságait tartalmazza, s e tulajdonságok alatt az egész Istenembert lényege- s mennyiségével rejti. Tehát a filozófia botránykövén fordul meg az oltár titka, és a hit titka a lábbal taposott, bennünk s körülöttünk létező anyag titkaiba rejtőzött, hogy megmutassa, miszerint nem kell az égbe törni a titkok lehozatalára, minden lépten-nyomon akad ezer. Így történt, hogy amily elválaszthatlan minden bölcsészettől az anyag és tér fogalma, amily elkerülhetlen, hogy e kérdésekbe bocsátkozzék, ép oly szorosán és közelről érintkezésbe jó minden rendszer az oltáriszentséggel. Ezen érintkezés hol barátságos, hol nagyon is ellenséges; nem is lehet egyhamar teljes egyetértést várnunk; de míg az oltáriszentségnek a világ és a tudomány általános hódolatát bemutathatnak, addig a hit fölmagasztaltatására csak a rendszereknek a szentséghez való viszonyát vizsgálhatjuk, hogy a kételkedés-, az ellentétes vélekedésben is lássuk a hit bizonyítékait s azon közeledést, melyet a filozófia fölmutat az oltári titok lehetőségének elismeréséhez, hogy a tévedező gondolat áramlataiban is lássuk, mint emelik vagy fordítják el a szíveket a hit titkától, mint közelítik meg az ész kutatásai a hit tanainak lehetőségét és igazságainak elfödött valóságát. Céloom a különféle bölcsészeti iskolák véleményeiben az öntudatlanul követett irányra mutatni, mely az oltáriszentséggel nemcsak nem ellenkezik, de folytonosan erősödő argumentumát képezi annak, hogy a kutatás és a bölcsészet részéről a hit csorbát nem szenved, ellenkezőleg, csak emelkedik a fogalom fönsége, melyet a mindjobban megértett isteni művek gerjesztenek.

I.

A középkori filozófia, mint egy remek szentségtartó minden sugará(val) és ékkövével szolgált az oltár titkának. Az egyház filozófiája a középkorban Aristoteles nyomain haladt. Soká állt az ókor bölcseségének ezen legkiválóbb

képviselője elhagyottan ; a tizenkettedik századig az aristotelesi bölcsészet nem részesült valami kitűnő pártolásban, és zord időkben elhagyatva és használatlanul állt, mint régi multból fönmaradt oszlopcsarnok, mely előbb a vitáktól visszhangzott, most csak átmenő kóbor vándorok nyughelyéül szolgál. Bele is telepedett egy kóbor banda : Aristoteles szellemi alkotásaiba jónak látta a tévely magát behelyezni, és Cordovából, az izlam Athenjéből, Averroes ferdítései veszélyes árként ömlöttek a keresztény nyugotra. A görög-arab bölcsészet a tizenkettedik században oly szerepet játszott, mint a közel multban a francia divat és fölvilágosult bölcsészet. Nagy tekintélye volt, mert az arab mázban s mezben a hit ellen az akkori fölületes embereknek ép oly szolgálatot tett, mint a mostaniaknak a modern bölcséség. Szent Tamás azonban indíttatva kora szellemétől, mely Aristotelest <az> Averroes-féle kiadásban nagyra tartá, a keresztény igazság védelmére lefoglalta az ókor alkotásainak alapjait, melyek megingathatlanoknak látszottak, és a soká elhagyott és düledező falakba a keresztény filozófia várát építette, hogy a pogány ész a keresztény hitnek, a természetes igazság a fensőbb rendűnek szolgáljon.

Szent Tamás e filozófiába a keresztény szellemet lehelte és képesíté azt a dogmák nagy épületének hordozására. A templom és Lyceum a hit és tudomány karöltve járó működése folytán egy alapon emelkedett, s nem kelhetett föl senki a templom szentsége ellen, ki ellenkezésben ne látta volna magát az iskolával. A szentnek hite és szeretete formálta és alakítá át egyszersmind az aristotelesi fogalmakat az állagról és mennyiségről az oltár titkainak magyarázására.

Szent Tamás hitte a transzszubstanciációt, és hite oly lelkes volt, hogy himnusokat zengett, és oly világos, hogy az énekben is kifejezhette a fölfoghatlan titokról szóló tanokat. Aristoteles azonban nem gondolt soha transzszubstanciációra ; de tagadta-e? Ha nem Zeus, hanem Jézus Krisztus lett volna Aristoteles Istene, akkor a görög bölcsészet fényesen védte volna a transzszubstanciációt, amely fényesen védik mai napig mindazok, kik tanait átvették és kifejtették. S melyik volt az aristotelesi bölcsészetben a tétel, mely az egészen pogány okoskodást katholikussá tehetete? Aristoteles a világot két részre osztá : Substantia és accidens minden, ami van. A hit is különbséget tesz : az ember valamit lát, valamit hisz, s ugyanabban hisz valamit, amit nem lát ; a hit tehát acciden-

sek alá a substantiát rejti. S mi volt a legalaposabb görög bölcész szerint a substantia? Aristoteles látta, hogy minden működik, cselekszik, hogy minden sajátosságok-, tulajdonságokkal, erővel van fölrüházva, s hogy a világban a rend a közreműködésben áll, sőt hogy az ismeret ismét csak a lények működéséből, behatásából ered. De a virág színe nem maga a virág, és illata sem az; midőn kisebb volt, virágnak mondták, s midőn nagyobb lett, ismét virág marad; a nagyság, a kiterjedés ismét nem maga a virág; a virág mindezzel bir, de épen e külső kihatások és tulajdonságok belső, kívül nem mutatkozó hordozóját keresed; amit kívül látsz, vagy ami hatás(sal) és működéssel találkozol, mind azé; de maga más valami, ez maga a dolog, mely magában áll, vagyis az állag. A felelet tehát különösnek látszik, de olyan az, hogy jobbat nem találtak, s akik másra tévedtek, azok egészen el is tévedtek. A substantia vagyis az állag az, ami magában áll, ami mindennek: alaknak, kiterjedésnek, ellentállásnak, súlynak, színnek, hangnak, íznek, melegnek, mindennek, amit ismerünk és érzéklünk, láthatlan, hallatlan, ízlelhetlen, szóval önmagában ismeretlen hordozója. Mélyen rejtőzik tehát az állag, tulajdonságok és erők veszik körül, maga soha elő nem lép, csak általok ismerteti meg magát; ha különbözetsz közte és érzéki észleléseid közt, csak azt kell mondanod, hogy az lesz az állag, amit szemed nem lát. Ezen állagtól meg kell különböztetned mindent, ami nem állag, de az állagon vagy az állagban van; minden erő és tulajdonság, mennyiség és térben való helyzet, nem állagok, mert nem állnak külön magokban, de rendeltetve vannak az állag fölszerelésére, meghatározására, működésére, díszítésére.

Ezen nagy válfalat vont a józan bölcészet az állag és az accidens közé, s ez által meghatározta már állását és viszonyát az érzéki ismerethez, s mindazon nehézségekhez, melyeket a látszat a hit elébe gördít. Honnan származik ugyanis az érzéki ismeret? Nemde a lényeknek a szervekre való behatásából: aszerint amint a testet tapogatód s az kezeidre visszahat, amint a leb rezgését a test előidézi és az szemedet éri, amint izlelő idegeidet rezgeti, szóval aszerint, amint hat és működik, ismered s ítélsz róla, hogy puha, hogy meleg, hogy folyékony, hogy színes, keserű vagy édes; de vigyázz! ismereteidet a testek működéséből merítetted, pedig Aristoteles szerint minden hatás és működés csak külre való nyilvánulás, s nem maga az állag, s azért az érzék tanuságot nem tehet az állagról, hanem csak az erőkről, melyek alatt

az állag rejtőzhetik. De ha csak az állag erői, tulajdonságai azok, melyek közvetlenül megismertetnek, talán el is maradhat a következtetés az állag létezésére és lényegére? Tudnunk kell, hogy a stagirai bölcs nem a levegőbe akasztotta az erőt, melyek esetleg nem szükségkép utalnak az állagra, melyek állaguk nélkül is létezhetnének minden objektív ismeret összezavarására. Korántsem. A józan pogány bölcsész szerint csak összezavarni nem volt szabad a tüneményeket az állaggal, csak az érzéknek vindikálni az állag ismeretét volt tilos, következtetni a hatásokból azok belső láthatlan okára, az állagra lehetett; de a következtetés már az ész működése, amely ész nem ellenkezik az érzékkel, hogyha egyes esetekben, hol egy fensőbb ismeret más állagról tanuskodik, a következtetést megtagadja mondván: itt van a kenyér színe, alakja, súlya, íze; ez igaz, mert az érzék mondja; de itt nincs kenyér, mert először az érzék ezt nem mondja, s másodsor mert Isten biztosít, hogy a rendszerinti következtetés ez esetben nincs helyén.

Azért hallhatta mindenki, ki az akadémiákban csak ritkán is megfordult, hogy az állag láthatatlan, hogy az érzék, mely az érzékelhető tulajdonságig ért, azon túl nem haladhat, hogy csak egy külön, teljesen anyagtalan tehetség: az értelem az, mely az érzék után indulva megteheti az utat, s fölfogja a lényegét és az állagot.

Ez Aristoteles és Szent Tamás tana. Jobban mondva, ez alapjában az egész pogány és keresztény és új pogány filozófia tana. Avagy azért helyezte-e Pythagoras az anyagi állag vagyis a test lényegét a mennyiségbe, és Zeno a végtelen sok pontba és Aristoteles materia- és formába és Leucippus kemény atomokba, mert látták az állagot, mert volt közvetlen fogalmuk és ismeretük róla? Nemde mindnyájan látták az ostyát kereknek, laposnak, fehérnek, izlelték kenyérnek, latolták súlyát; és ismerték-e lényegét, látták-e az állagot, mely e külső jelek s meghatározások alatt lappang? Az állagot nem látták, s az érzéki észrevevés nem mutatta meg azt nekik. De látta-e Decartes az állagot? Ha látta volna, akkor bizonyára a kiterjedést nem mondja a test lényegének, az erdő lombos fáit, a virány színeit és ezer illatát és zsongását és a hullámzó folyót s a benne tükröző sok képet nem mondta volna a kiterjedés változatos mozgásának. De Spinoza monizmusa és Kant dinamizmusa, és a három német transzcendentális bölcsész okoskodása is csak azt az egyet bizonyítja, hogy az állag láthatatlan, s az érzékek tanúsága az

accidensre szorítkozik; sőt a sok színű és árnyalatú idealizmus is ez igazság túlhajtásából származik.

S mily vélemény állhat biztosabban, mint amelyet a minden tekintetben alapos és tárgyilagos bölcseészeti és egyházi iskola állít és bizonyít, a tévely pedig a legrosszabb esetben érintetlenül vagy tehetetlensége érzetében megtámadás nélkül hagy? Igaz, hogy a tulajdonságok és erők mibenlétének eltérő magyarázata által sokban változik a különféle rendszerek viszonya az állag(hoz) és accidenshez, de elég legyen jelenleg ennyi, hogy Aristoteles és Szent Tamás az állag ismeretére, annak az accidensek által való fölismerésére nézve absolute nem talál épen ellenkező véleményre.

De ki hinné, hogy midőn a modern bölcseészetben is az állag közvetett fölismerése nem az érzékeknek tulajdonítottatik, hogy midőn súly, íz, alak, szín nem proklamáltatik állagnak, mégis az érzéki észrevevés képezze a hit akadályát! Azért, mert a kenyér jeleit látod, gondolsz a kenyér állagára; de teheted-e azt diktátorként? Légy századodnak embere, és sokban kár, hogy az vagy, s meglátod, hogy egy filozófia sem adja föltétlen jóváhagyását: az accidens nem substantia, azt hangoztatja; te az accidenst látod, s következtetésed a dolgok rendje szerint helyes; de nem abszolút, mert az Isten a szín-, szag- és ízből is képes áttörhetlen falat emelni, s e fal mögött a substantia régiójában állítja föl magasabb rendjének csodáit. S mit mond a mosoly, mely a hitetlen tekintetben s a kételkedő ajkakon ül, mást mint hogy a fölületesség képes kora filozófiájaival, melyen fölnőtt, mint burján a szeméten, szakítani, ha féktelen és gázoló értelmének úgy tetszik.

S ez lévén Szent Tamás filozófiája, hite azt mondá neki, hogy az accidensek leple alatt az Isten akarata szerint az átlag nem kenyér és bor, hanem Jézus teste, és nemcsak az áhitat, hanem a peripatetikus bölcseészet mondá e tekintetben hiányosnak az érzéket, melynek hiányát az Isten a hit érdemére alkalmassá tette: praestet fides supplementum sensuum defectui.

A peripatetikus bölcseészet még másképp is szolgált a hit fölmagasztaltatására. Eddig az állagról volt szó, de mikép fogta föl az accidenst? Nem hiszi, hogy a fény, a szín, a delezesség nem egyéb mint mozgás, benne a külső tulajdonságok nem merő mechanizmus; más elveket vall és más fogalmakat alkot magának az erő(ről) és hatékonyságról, hogysém mindenre a mozgást elégségesnek tartaná. S ha nem mozgás

az erő, a szín, a hang stb., akkor valami, ami szinte léttel és lényeggel bir, de mi magában fönn nem áll, de az állagot informálja, vele ered, vele vész, általa fönnáll. Ime ez a peripatetikus fölfogás a formákról, melyek által a már meglett állagok tulajdonságaikat, erőiket nyerik; szín, hang, fény nemcsak mozgás, de belső állandó tényezők, melyeket a teremtető az állagokra hint, melyek által ezek ellenállnak, hatnak, színesek, delejesek, villamosak, hangzók lesznek, s az ember érzékeibe a természet gazdagságát öntik. S a transzszubstanciációnál mi történt? Isten elválasztá mindezeket az accidenseket a kenyértől; jöllehet, ha különben elválasztatnának, az nem történhetik csak megsemmisítésük által, a csoda esetében Isten tartja fönn azokat, mint tartotta előbb az állag. Megmaradtak, de állaguk nincs, mert a kenyér helyébe Krisztus teste lépett.

Szent Tamás az aristotelesi bölcsészetet még egy más fontos, de következetes tételében alkalmazta a hit tanaihoz. Jézus teste kiterjedés nélkül van jelen az Oltáriszentségben; pedig a testek sajátsága a kiterjedés; anyag és kiterjedés, anyag és mennyiség oly összefüggő fogalmak, hogy Pythagoras a mennyiséget és Cartesius a kiterjedést az anyaggal összetévesztette. Mind a valóságban, mind a gondolatban elválaszthatatlannak látszik a tér a létezőtől. A valóságban: hiszen a tér a véges lény létét úgy megelőzi, hogy feltétele létezésének; ha eltávolítod a földet, ha megsemmisíted a mindenséget, tudod-e mi marad? egy új világ lehetősége, de ha ez marad, megmaradt a tér is, mely magának a lét lehetőségének sarkához van kötve, úgyhogy ha tér nem lenne, véges lét sem lehetne. Elválaszthatlan két fogalom ez a gondolatban: mert a tér mint egy végtelen potencialitás mindenütt van, hová testet képzelsz, s ha ezer mindenséget raksz egymásra, nem töltöd ki, potencialitás marad.

De amily hű kísérője a gondolatnak és képzeletnek, ép oly rejtélyes; ha kérdezed, hogy micsoda? felelsz Ágostonnal a térre ép úgy, mint az időre nézve: ha nem kérdezed, tudom; ha kérdezed, nem tudom. Utóvégre is, mi az, amit tudunk? Tudjuk, hogy az anyagi állag viszonya a térhez, a test kiterjedését, mennyiségét képezi. De ime a rejtélyes tárgyról egy még rejtélyesebb kérdés! gondoljuk-e, hogy a test a térhez csak ezen egy viszonyban állhat, mely viszony a kiterjedést, a mennyiséget adja? Hát ha ezen viszony fölfüggesztetik! Ime az emberi gondolat szűkkeblősége, mely csak a tény határaitra terjeszkedik, s a lehetőséget is csak

annyira terjeszti. Látja, hogy az anyag a térben kiterjedt, s következtet, hogy másképp nem is lehet. Dehát hol van a nem tapasztalt lehetetlenség alapja? A kiterjedés, mondtuk, a testnek viszonya a tér különböző részeihez; és ki kezeskedik nekünk arról, hogy a viszony a testben oly lényeges, hogy azt az Isten hatalma meg nem szüntetheti? De ha megszünteti, akkor az anyag a térhez való viszony nélkül létezik, vagyis kiterjedés nélkül. Csakhogy ez nagy szó: anyag kiterjedés nélkül! Mi legyen az? Az ember lábai alatt inogni érzi a földet, s fogalmai nagy zürzavarban vesznek el. Menteni ügyekszik, ami vele született, s kérdezi: Hol lesz a test, amely a térben kiterjedve nincs? De a kérdés is mutatja, hogy az ember fogalmaiban test és tér összenőtt, mert midőn testről beszél, melynek kiterjedése nincs, akkor is tért és kiterjedést keres neki. Hol lesz a test, kérdezed; nemde ugyanazt mondd: mely térben lesz a test, melynek kiterjedése nincs?

A gondolat azonban, hogy a kiterjedés az anyagnak a térhez való viszonyából származik, s hogy a viszony bármily legyen, a lényegét követi, de avval nem azonosíttatik, lelohasztja az emberi értelem borzalmát, mely átfut rajta akkor, midőn anyagot adnak elébe kiterjedés nélkül. Midőn tehát a középkori filozófia e gondolattal is megbarátkozott, midőn testet és szellemet egyaránt kiterjedés nélkül létezőtök állított, nem vetemedett-e másrésről az anathema azon útvesztőjébe, melyben a materializmus, az anyag és szellem közti különbség tagadása tévelyeg? Vagy mi különbség lesz még az anyag és szellem közt, ha maga a hithű iskola mindkettőt kiterjedés nélkül gondolhatja? Nem más talán, mint hogy az anyagelvűség tagadja a lelket és párának mondja, mely esetleg az emberi test elemeiben lézeng, a hithű iskola pedig tagadja az anyagot és a lélekkel egy vonalra emeli? Nem úgy állnak a dolgok. Ha bármiben akarunk mi szemrehányást tenni a középkori bölcséletnek, logikája kifogástalan marad mindig. Azért, jóllehet az anyagot kiterjedés nélkül gondolhatta, föl sorolt mégis több különbséget, melyek az összezavarást tiltják. Így: ha az anyag nem is bír kiterjedéssel, de bír részekkel, a szellem pedig nem; az anyag a térben való kiterjedésre van természetszerűen utalva, a szellem nem; a különbség tehát lényeges, de a térhez való viszony nem maga az anyag lényege, s azért nem ellentmondás, hogyha e viszony a természet Ura által függőben tartatik.

Ez a középkor mélyreható gondolata a tér- és kiterjedésről. Előttük állt az állag; ennek viszonya a térhez a ki-

terjedés; vedd el e viszonyt, s az állag meg nem semmisült, de térben nincs. S a gondolat amily vakmerő a köznapi életben, ép oly egyszerű a filozófiában. Hozzá kell tennünk, hogy e gondolat egészen a filozófia szüleménye, s alapjában régiebb mint a hit az Oltáriszentségről. Mert a kiterjedés és a mennyiség nem maga az állag, — úgy gondolta azt Aristoteles és utána a peripatetikus iskola; nem is tettek mást, mint alkalmazták a főntebb hangsúlyozott elvet, mely szerint az állag láthatatlan; míg ellenkezőleg a mennyiség, a kiterjedés érzékelhető, mert hosszú, széles, mély, a térben kiterjedt és ellentálló. S ha a kiterjedés nem maga az állag, más szóval, ha a kiterjedés nem tartozik az állag fogalmába, lehet-e, létezhetik-e tényleg, a valóságban test a nélkül, hogy a térben kiterjedt legyen a nélkül, hogy ellentálljon? Ez a második kérdés, mely az okoskodó Aristoteles elé állt.

Aristoteles azt nem gondolta; vagyis nem gondolta, hogy a kiterjedés, jóllehet nem maga az állag, az állagtól elválasztható legyen, s nem gondolta ezt azért, mert nem volt bebizonyítható. De Szent Tamás már más fényben látta Aristoteles tanát, ő a kezdeményezett gondolatot kifejtette, s miután az emberi értelem a kiterjedést az állagtól megkülönböztette, de szétválasztásuk iránt kételyben volt, a hit a szétválasztás mellett tanuskodott, s az értelem levonta a következtetést: tehát a szétválasztás is lehetséges. Ekként Aristoteles tana a mennyiségről legalkalmasabb előzménye volt az oltár titkáról szóló hitnek. Pogány templom volt az, melybe csak a keresztény oltár hiányzott; de azért a hit még nem tanuskodik a peripatetikus magyarázat mellett, mintha más igaz nem lehetne vagy elégtelen volna; de tanuskodik e magyarázatnak lehetősége, talán valószínűsége mellett, ami elég arra, hogy a hívó kutatás, mely e filozófikus rendszer nyomain halad, ezen a rendszerrel összefüggő tant a mennyiségről és kiterjedésről, tételei közé írja.

Azáltal tehát, hogy az emberi gondolat a kiterjedés nélküli anyagot nem sorolta a lehetetlenségek közé, teljesen egyengette az alapot, melyen a hit épül. Mert a kiterjedés nélkül való test a szellemek módjára létezik, s ha létezik is bizonyos helyen és nem terjed a végtelenbe, azért részei nem felelnek meg a tér részeinek, s mindenütt ahol van, egészen van.

E fogalmakban találta a hit biztos praecambulumát; mert magok e bölcsészeti fogalmak teljesen tönkre verik és összesilányítják a tehetetlen vastag materializmust, mely

egyedül lehet a hit akadály, mely egyedül meri kiejteni, hogy az anyag kiterjedés nélkül nem lehet. Merész szó ez, hogy anyag kiterjedés nélkül nem lehet, a közép- és újabkori bölcsészettel szemben. Nem egyéb ez, mint egy kitűnően filozófus gondolat ellapulása és eltörpülése; a hittal szemben pedig solemnis káromlás.

Ekkép az aristotelesi bölcsészet keresztény lett, s a pogány gondolat, amint az legreálisabb képviselőjében, a stagirai bölcsészben kifejtett, a hitnek s leggyengédebb titkának századokon át hordozójává vált. De e pogány gondolat az észlelés és a logika által nőtte ki magát oly nagyra, és az egész középkor bölcsészeiben nem vak követőkre, de éles elmű vitatókra és megerősítőkre talált. A századok legnagyobb férfiainak hódolata és elismerése, melyet e bölcsészettől meg nem tagadtak, mindinkább az egyház belsejébe vonta azt s az oltár lépcsőin szemelt ki számára helyet, mint az igazság hű szolgájá(nak) és legyőzhetlen védőjének.

S talán mindez csak a *multra* nézve áll? Korántsem. Aristoteles bölcsészete sokkal reálisabb, mélyebb és természetesebb, semhogy valamely kor könnyen túlhaladna. Főjellemvonása, hogy objektív; az ontologikus rendből indul ki, s miután elkerülte az idealizmus zátonyait, ideológiájának tárgyilagos alapot adott; ez alapon építette egyszerű, világos gondolkozásával az egész nagy rendszert. Azóta föltaláltak ugyan sokat, s a föltalálás följogosítani látszott sokakat számtalan fontos fogalom és definíció megváltoztatására; de vajjon a változtatás szerencsés volt-e, azt sokban tagadni, sokban eldöntetlenül kell hagyni. Annyi bizonyos, hogy az aristotelesi bölcsészet eddig megdöntve nincs, s ha tán nem is (mindenben) igaz, de erősebb és határozottabb realizmusa és logikája által, mint a most ünnepeelt rendszerek legtöbbje.

II.

A bölcsészet a skolasztika kezében egészen a hit érdekeinek, vagyis az igazságnak szolgált; a tizenhetedik századig jól átértette földadatát, mely e néhány szóban van kifejezve, *ancillari et inservire verae theologiae*. Aki azon föltevésből indul ki, hogy a skolasztika megtagadta természetes esztét is, csakhogy a hitnek szolgáljon, az e jeles bölcsészeti iskolának legföbblebb azt vetheti szemére, hogy: *se non è vera è ben trovata*. A skolasztika e hithű érzületénél fogva nincs semmi differencia az Oltáriszentség és a bölcsészet közt; ha valaki

e differenciák változatos történetét tanulmányozni kívánja, szükséges, hogy a tudomány fölszabadulásának, a gondolat reformációjának korszakánál kezdje meg kutatásait.

Legyen bár a tisztelet és elismerés, mellyel a szabad kutatás vívmányainak tartozni akarunk, még oly nagy, figyelmünket nem kerülheti el azon körülmény, hogy a függetlenített gondolat első hőse egy badar ellentmondással hirdette a világnak az új korszak hasadását. Pomponatius azáltal kívánta a tudományt a hittől függetleníteni, hogy nagyban bizonyítottatta egy s ugyanazon dolognak egy s ugyanazon időben való lehetőségét s lehetetlenségét. Szerinte a hit taníthat valamit, amit a tudomány valótlannak állít. Elgondolhatjuk, mily kihatása lehetett volna az ily tételnek mindazon kérdésekre, melyekben a hitnek s a tudomány-nak is van szava. Nem is intézte volna el Pomponatius az oltáriszentségről szóló kérdéseket máskép, mint hogy az oltáriszentség a hit álláspontjáról lehetséges, a tudományéről pedig lehetetlen.

Mindenesetre ily jelenség, mint Pomponatius, az átmenet időtlenségeihez tartozik, de azért nem tagadjuk meg tőle a dicsőséget az új filozófia útjainak egyenletében. A sors is szereti a gúnyt, néha meg nagyon is kegyetlen e keserű adag kiosztásában ; így történt, hogy az új bölcsészet templomának küszöbére Pomponatiust ültette. A sors talán ez esetben nem is vakon, hanem ügyesen választotta a cégért : Pomponatius egészen oda illik. Miután e merész okoskodó elvetette a súlykot, kezdetét veszi a bölcsészet emancipációja és tévelygése.

A peripatetikus iskolákban nem igen jól hangzik Descartes neve, mennyivel inkább ha 200 évvel ezelőtt helyezkedünk e körökbe. Cartesius az új filozófia atyja. Ő nem az átmenet mérsékelt programjával lép föl, mely újításokat részben kér és a többivel kiengesztelődik, nem, ő a régivel egészen szakít, s a régi világból nem hoz magával mást, mint kételyt. Cartesius maga számára a kételyt kérte ki, s eltörölvén gondolataiban mindent, ami eddig fönnállt, a világ új szervezéséhez fogott. Nem kár, hogy célt nem ért ; szervezett, épített ő ugyan sokat, de még nem mult el egy fél-század, s alkotásai romokban heverték. Szegény Cartesius ! midőn mint katona hazánk térein is megfordult, talán már akkor kezdé meg Meditatióit, melyek vége is csak az enyészet siralma volt : vanitas vanitatum. Aristoteles iskoláját megúnta, a tüzes harcfinak más könyvek kellettnek, mint a közép-

kor barátfoliánsai; fölnyitotta s olvasni akart a természet könyvében, de nem fogta föl az összefüggő mély értelmet.

A tradíció s a hosszú századokon átörökölt bölcsészet fényes elégtételt kapott: Cartesius elvált tőle s bukkott. De utóvégre is nem kell fönnakadnunk Cartesius újítási vágyán. Ő is, mint sokan, csak a kor hajlamainak volt képviselője s nyilvánítója; a kornak pedig, melyben az újság napirenden volt, a bölcsészeten is kellett valami új. Aristoteles formáit és eductiójukat megúnták; az így szervezett világ határt látszott szabni a kutatás haladásának és az emberi gondolat a megszokott kerékvágásban törpülni kezdett. S ime, Cartesius lett e vágyak kielégítője; gyökeresen hozzálátott s megfelelt a radikális vonzalmaknak; még meg is haladta azokat. Nem kellett többé materia és forma, nem kellett a sok különálló erő és tulajdonság, beérte ő anyag- és mozgással, és belőlük alakult a világ.

Az egyszerűsítés igen tetszett; amit előbb a tudomány mindenféle külső és belső erőkkel összetakolt, azt most a mozgás tartá a semmiség fölött. Bizonyos, hogy gazdálkodás szempontjából előnyösebb Cartesius világrendszere, olcsóbban állítja ki, mint Aristoteles. Hogy e tanok közéről érintik az oltáriszentséget, mindenki előtt világos; annál is inkább, mert Cartesius nemcsak az anyagot és tért reformálta, hanem az emberi érzék- és értelemnek ezekhez való viszonyát is. Pedig mindkét körülmény lényeges változást hoz a hitet érő kérdésekbe, mert reánk nézve majdnem mindegy, ha a tárgy változik, vagy ha a mi ismerő képességünk módosul; az eredmény ugyanaz.

Cartesius mindkét tekintetben reformátor: ő nemcsak a világot konstruálta újból, hanem az emberi értelmet is reformálta és elmozdította lábáról. Új alapra állította az ész, amely miután tudomására jutott azon örvendetes hírnek, hogy ő a maga valóságában, személyesen létezik, kiindult föl kutatni a világot; szerencsétlenségére azonban, ismereteinek kritériuma gyanánt egy vak mentort kapott, s így mind a kutató, mind a mentor sikertelenül fáradoztak.

Amit itt zavarosan mondtam, az világosan annyit tesz, hogy Cartesius első igazságnak, melynek biztossága és döntetlen valósága fönn tartsa a megismerés világát, a «gondolkozom, tehát vagyok»-féle tételt állította föl; és az ismeretek igazságának kritériumát a világos fölismerésbe helyezte.

Mindkét tekintetben nagyon is sántított a szellemhódító. Cartesius hírneves mondatával: cogito, ergo sum, az

öntudatot állította föl az ismeret alapjául, s belőle kívánta a világot kifejeteni. A tévedés nagy volt. Ha első igazságnak deklarálnak valamit, ami nem az, s követeljük és elvárjuk tőle, hogy önmagában, mint minden ismeret kezdetében bírja bizonyosságát és erejét, akkor dől és vész minden további igyekezet. Alapot keressz, s mit teszesz? elemeled a sziklát a földről, melyhez tapadva dönthetlenül állt, a légbe helyezed, és építsz reá. A fáradtság, mely következetes akar maradni, hiábavaló: alapnak nem deklarálnak valamit, ami nem az, első igazságnak sem, ami nem az; ha pedig tévesen első igazságnak tartunk valamit, s következőleg más előzőt tagadunk, első igazságunk első tévellyé válik. Cartesius azt nem vette észre, s így történt, hogy az új filozófia az alanyból, a régi a tárgyi rendből indult ki, hogy objektív helyett szubjektív lett. Nem látni ugyan az egész változást, illetőleg rombolást az első reformátor évszámok és napok által hirdetett föllépésekor; sokszor csak csiráit veti el a bajoknak, melyeket következetes okoskodók teljes kifejlésre hoznak, máskor csak alkalmul szolgál, hogy nyomain oly áramok induljanak meg, melyek amint egy pontból erednek, oly ellenkező irányban terjednek s egyaránt rombolják a partokat.

Cartesius korában a szubjektív alapon, melyre az ismertetet állítá, még nem nyílt meg az idealizmus, skepticizmus, pantheizmus örvénye, sőt mi több, ő a bölcsészet élvezetlen terét kellemes viránnyá alakította, melyet a világ előklő körei is látogattak, és a filozófálás az időöltés és a szünnapok kedvenc foglalatossága lett. Nem egy főúri kastély kertjében sétáltak az uraságok gondolkozva, kezükben Cartesius Meditatiói, és csodálták a fölfogás merészségét, mely kiterjedés**(ből)** és mozgásból teremté a terebélyes, lombos fákat és a lábaik alatt elterülő virágszőnyeget, s a hűsítő szellőt, mely a könyv lapjaival játszott. A hódítás nagyszerű volt, egész a királyi trónig hatott, és svéd Krisztina talán nagyobb érdekléssel olvasta Meditatióit, mint Wasa és Gusztáv Adolf hőstetteit.

Hatalmas csapás volt ez a peripatetikus egyeduralomra, mely előtt megnyílt a feledettség sírja, de különösen érzékeny volt, hogy a materiát és formát teljesen ignorálni akarta és a tanokat, melyek az oltáriszentségre vonatkoznak, lényegesen megváltoztatta. Mily állást foglal el ugyanis Cartesiusnál az állag és a kiterjedés? Cartesius kétféle teremtett állagot ismer: anyagit és szellemit. Ez ellen természetesen senkinek sincs

kifogása ; de kifogásunk van a szavak alá rejtett fogalmak meghatározásai ellen. Mi volt Cartesius szellemi állaga? a gondolat. S hogyan találta ő fel, hogy a gondolat a szellemi állag? Könnyen. Amit eltagadhatunk s elvehetünk a dologtól anélkül, hogy az létezni megszűnik, az nem a dolog lényege ; lényege lesz, mit ha tagadsz, maga a dolog vész. Magamról is tagadhatok mindent, anélkül hogy egyediségemet elveszteném, a gondolatot kivéve : tehát a gondolat a szellemi lényeg : az állag. Hát az anyagi állag lényege miben áll? Nagy kérdés ! az egész peripatetikus iskola farkasszemmel nézhette minden mozdulatát ; várta a feleletet, s e felelet mögött emelkedett sok kérdés a hit titkáról, az oltáriszentségről. Elérkeztünk az új filozófiában is a pontra, melyen az emberi gondolat nyilatkozik a hitről, vajon föltalálta-e bölcsészetében a vádat, hogy hosszú korok gyengéd és lelkes hite egy lehetetlenségre, tehát a semmire vetette csodálatos termékenységének és üdeségének alapját? Miben áll tehát az anyagi állag lényege? Valamint a szellemi állaggal, úgy az anyagival is megtette kísérletét. Az lesz az anyagi állag lényege, amit tőle eltagadni megsemmisítése nélkül nem lehet, amire minden egyéb praedicatuma visszavezethető, amit minden tulajdonsága föltételez és ez . . . egy szó, melyet az ellentábor Ares-féle ordítással fogadott : a kiterjedés !

Cartesius szerint az anyag lényege a kiterjedés, és az accidensek a kiterjedés mozgása ; ahol tehát nincs kiterjedés, nincs anyag, nincs test ; ahol van kiterjedés, van test. A diadalmas rendszer hasonlított egy pompás, habokat szelő hajóhoz, mely elsiklik a vizen, de egyszerre recseg és bomlik, a zátonyba furódott. A kiterjedés tehát annyi, mint test? Igazán? Az oltáriszentségben marad a kenyér kiterjedése — talán a kenyér lényege is? Az oltáriszentségben jelen van Krisztus teste a térben való kiterjedés nélkül, vagyis nincs jelen Krisztus testének kiterjedése — talán nincs jelen teste sem? Cartesius tételei tehát a hit egyenes tagadása ! De a keresztény és hívő világ, melyből Descartes híveit toborzotta, nemcsak bölcselkedni, de hinni is akart; következőleg reá nagy földadat vár: megegyeztetni véleményét a hittel, különösen az oltáriszentséggel.

Avagy megtagadta-e az új bölcsészet a hit hódolatát? Cartesius megadta azt ; mint hű jezsuita tanítványban, a hit a filozófia fölött állt, s talán olvasta is tanítói szabályait, kiknek elő van írva: «Ita philosophiam interpretari, ut verae theologiae scholasticae, quam nobis commendant constitutio-

nes, ancillari et servire faciant» (Reg. prof. phil.). De megadta-e a hódolatot rendszere is? Mit mondhatott mást, mint hogy az oltáriszentség csoda! Azt hitte Cartesius; de csodák lehetetlenek a testek lényege ellen; a tagadás nem lehet állítás még csoda által sem; az ember nem lehet test és lélek nélkül ember, még csoda által sem; mert egy lény lényeg nélkül ellentmondás; következésképp, test, melynek szerinte lényege a kiterjedés, nem létezhetik kiterjedés nélkül. A csoda nem segít rajta.

A cartesiusi bölcsészetben kiterjedés és nem-kiterjedés közt oly ellentét van, mint anyag és szellem közt; ez a két fogalom két hatalom, melyek egymást tagadják és kizárják. Hiszen az anyag lényege csakis a kiterjedés vagyis az egymáson kívül való lét; a szellem lényege csakis a gondolat vagyis a tiszta önmagában való lét.

Mindkettő úgy áll egymáshoz, mint központfutó és központra tartó erő. Az anyag és szellem ily fölfogásánál egy áthidalásról szó sem lehet, s ahol mindkettő összejön és találkozik, mint például az emberben, egyesítéseket csak az isteni erő létesíti, s az egyesülés jellege az erőszakosság. S ha anyag és szellem annyi, mint egymás tagadása, hogy lehet akkor test, mely a szellemhez annyira hasonló léttel bír, mint Krisztus kiterjedés nélkül való teste az oltáriszentségben? — Anyag és szellem, anyagi és szellemi létezőmód Cartesiusnál két egymásra meredező sziklafal; nehéz az egyikről a másikra ugrani, s tekintetbe véve a fogalmakat, Cartesius nem bátorít, bölcsészete nem biztat a merész ugrás sikerével, s nincs része a nagylelkűségben, ha valaki mindannak dacára a hit hódolatában elmondja: a test lényege a kiterjedés, de kiterjedés nélkül is lehet test, mert a hit mondja!

A divatos bölcselkedésben azonban a következetesség nem a legnagyobb, s így a jóakarát megmentette a hitet. Cartesius filozófiája, amint azt szerzője vallotta, szintén imádta az oltáriszentséget, de rendszerével nem igen tudta megegyeztetni, nem vezetett hozzá, s míg jó kezekben volt, addig csak a jóakarathoz s nem a logikának köszönte, hogy el nem vezetett tőle, hogy nem tette lehetetlenné a hitet. Jobb volt azonban, hogy nem uralkodott sokáig, az isteni gondviselés elvette vonzerejét, szétfoszladt a nehéz sötét felhő, mely annyi bajt hozhatott volna. Nincs rendszer, mely oly nehézvé tenné az oltáriszentség magyarázatát, értem az ellenmondás távoltartását, mint Cartesius tana, mely a kiterjedést testnek hirdeti. Mennyivel jobb és kedvezőbb

azóta a hitetlen emancipált gondolat iránya, mely nem[csak] hogy az oltáriszentséggel ellenkeznek, hanem részben megvilágítja azt. Különös játéka ez az emberi törekvéseknek, melyeket egy magasabb kéz tart összefogva, s oda igazítja, ahová akarja. Descartes óta a filozófia teljesen hitetlen lett, s mégis Descartes, ki hívő katolikus volt, sokkal nehezebb tanokat gördített a hit ösvényeire, mint a hitetlen okoskodás nagy pártja; talán azért, hogy a hittől elpártolt gondolat önmagában semmi mentséget ne találjon, ha térdet nem hajt az oltár előtt, s hogy a korszellem is, melyet a tanok nagyra neveltek, csak felületességének adja bizonyítékát, miután hitelensége az oltáriszentség iránt részben elveivel való szakításon alapszik.

S mondhatjuk-e joggal, hogy a filozófia iránya Cartesius óta kedvezőbb, s az oltáriszentség titkaihoz vezet vagy közvetlenül, amennyiben az anyagról való fogalmi által az oltáriszentségnek kedvez, vagy közvetve, amennyiben elégtelensége érzetében könnyen tért nyit e természetes titkok közt egy természetfölöttinek, egy csodának? Az újkori filozófiának, eltekintve Spinoza és követői monizmusától, két főiránya és árama van a kozmológiában: a mechanizmus és dinamizmus. Igaz, hogy különösen az előbbi rendszer hívei, amennyiben minden bölcsészeti gondolatot nélkülöznek, és minden alapos mélyebb okra irányzott kutatást mellőzve az elszigetelt és eldarabolt tudományzakokban forgolódnak, a tehetetlen és vastag materializmusnak tárnak kaput, ablakot; de ezek öngyarlóságuknál fogva nem ütik meg a filozófus mértéket, s a szemlén kívül maradnak. Ezeket jellemezte Görres a Mystik előszavában: «Es lässt sich seit geraumer Zeit ein so fataler Höllenstank von Schwefeldampf und arsenikalischem Knoblauchduft auf Erden verspüren, dass die Mofetta allen honetten Christenmenschen den Athem versetzen will. Viele lieben den Ruch, andern aber ist der Schwaden verhasst wie Tod und Pestilenz.»

Ha Cartesius rendszerének átalakított formáit s irányának folytatását az atomizmusban akarjuk föltalálni, amennyiben ez nemcsak vegytani elmélet, hanem egyszersmind bölcsészeti rendszer, akkor korunk egyik divatos rendszerével állunk szemközt, melyet Feuerbach, Moleschott, Büchner, Wiener a végletekig kifejtettek, s mások kisebb-nagyobb mé. ben követnek. A nevek hirhedtek, s tán sértő is, ha

* John Dalgairns: Die h. Communion. 24. l.

emlékezetüket az oltáriszentséggel összekötjük. Nem lesz azonban merész a gondolat; mert ők is az igazság szolgálói lehetnek. S ha nem is volnának azok — de rendszerük az életben fönnáll, nem költözött magányos hegyekre, s lelkekbe szívárog, melyek mind Jézuséi. S lehetséges-e, hogy a természet ura a testek rendjét megzavaró nagy csodában ne vegye legalább részben a szorgalmas, habár tévutra került kutatás hódolatát? Általában mondhatjuk, hogy az atomizmus részben el sem éri a kérdés sarkpontját, részben pedig nem képes határozott ellentmondó feleletet adni. Mily állást foglalnak el a materialista vagy nem-materialista atomisták a kiterjedéssel szemközt, s mennyiben tagadják, hogy test kiterjedés nélkül nem lehet? Ezen emberek minden bölcseségüket a vegytanai kölcsönzik. Teljes elismeréssel vagyunk a vegytan tanai iránt, de a vegytan nem bölcsészet, s azért az egyiket nem szabad a másik helyébe állítani, s azon körben, melyet a vegytan föl kutatott és tisztába hozott, nem lehet a bölcsészettnek nyugalomra dőlni, mint mely ölje vetheti már kezeit, miután elvégezte munkáját. A vegytan segíti a bölcsészettet, egyideig kíséri, azután sorsának engedi át. De az atomizmus magáévá teszi a vegytan tételeit. Az ellen nincs kifogás. Szükséges azonban, hogy a magából adjon hozzá valamit, s hogy azon kérdésekre is kiterjesszék, melyek által a test nemcsak mint factum, hanem mint lényeg jó szemlélet alá. Az atomizmus állítja, hogy az anyag lényeges elemei a parányok vagyis a parányi anyagrészecsek. Némileg zavarba hoznak e felelettel, mert a tősgyökeres atomisták szájában ez annyit tesz, az anyag lényeges elemei: az anyag. Míg az atomizmus e fokon marad, addig csak csúfolják bölcsészeti rendszernek, a bölcsészeti gondolatnak csak szikráját sem találjuk e kifejletlen kombinációkban. Szerénységből Dubois-Reymond szavaival tisztázom állításomat: «Die atomistische Vorstellung ist zwar innerhalb bestimmter Grenzen für den Zweck unserer physikalisch-mathematischen Überlegungen brauchbar, ja unentbehrlich, sie führt aber als Korpuskularphilosophie (igy is nevezik az atomizmust) in unlösliche Widersprüche. Ein physikalisches Atom ist eine in sich folgerichtige und unter Umständen nützliche Fiktion der mathematischen Physik. Doch wird auch deren Gebrauch neuerlich möglichst vermieden, indem man statt auf diskrete Atome auf Volumelemente der kontinuierlich gedachten Körper zurückgeht. Ein philosophisches Atom dagegen ist bei näherer Betrachtung ein Unding. Denn soll

dass nicht weiter teilbare, träge Substrat wirklichen Bestand haben, so muss es einen gewissen noch so kleinen Raum erfüllen. Dann ist nicht zu begreifen, warum es nicht weiter teilbar ist. Auch kann es den Raum nur erfüllen, wenn es vollkommen hart ist; alsdann ist aber das Substrat kein wirkungsloses mehr. Nimmt man mit den Dynamisten zum Substrat den Mittelpunkt der Zentralkräfte, so erfüllt das Substrat den Raum nicht mehr; denn der Punkt ist die im Raume vorgestellte Negation des Raumes. Durch den leeren Raum in die Ferne wirkende Kräfte sind an sich unbegreiflich, ja widersinnig». (Über die Grenzen des Naturerk. p. 12—14).

De tudjuk, hogy vannak mások, kik az anyagot, lényegét és erőt jobban határozzák és különböztetik, kik előtt az anyag és a kiterjedés definíciója nem tautológia; ezek a parányokat kiterjedés<sel> és ellentállással ellátott állagoknak mondják. Nem hirdetik azt, amit Cartesius mondott, hogy a testek lényege az áthatlanság; nem, ők már messze állnak a vastag materializmustól, náluk az áthatlanság nem lényege a testnek, hanem csak ereje. Mihelyt pedig erő lép a test magyarázatába, nincs idegenkedés az oltáriszentségtől, nincs okunk rendszerükben ellentmondást föllelni, hisz az ellentállás erő, s az erő működhetik is, nem is; s ha nem működik, akkor a testnek ellentállása nincs. Ime a régi gondolat, mely az anyagot a tapasztalás vastag és szűk korlátaiból kiragadja, mely valami egyszerű elemet törekszik beleönteni, különben nem ér el semmit fogalmaival. Mily sok változatban jelenik meg e gondolat!

Micsoda Szent Tamás anyagi állaga erő és kiterjedés nélkül? Ég és föld a különbség közte s az anyagról fölvett fogalmaink közt. Cartesius ugyan mélyen alant úszik anyagával, s menthetetlen. A jól fölfogott atomizmus azonban már csak egy különösen fölvett erő által teszi ellentállóvá az anyagot; a dinamizmus kezei közt pláne az anyag anyagtalan lesz, amint azt később látni fogjuk. Imádandó gondviselés, mely a tudomány számtalan tévedései, ezer kis s nagy érdekei közt az anyagról szóló tanokban átbocsátod a sejtelmet, mely a hitnek olyannyira kedvez, hogy az anyag nem egészen anyag, hogy nem a kiterjedés, a súly, az ellenállás képezi a testet, mely esetleg a nélkül is lehet! S ha volna atomizmus, mely határozottan nevetne ily fölfogást, nem vonhatná-e azt kérdőre a kor közös iránya: Te az anyagra dőlve, parányaidra támaszkodva tagadod a hitet s lehetetlennek ítéled az oltáriszentséget? De mily anyagra? Azon anyagra, melyet

nem ismerünk, az anyagra, melybe soha be nem hatolunk, melyet ugyan tömecszeire föloldottunk, melyeket megmértünk, jóformán megszámláltunk, melyek összevegyítése által más-más testeket képezünk, de minden tudományunk csak körül-löttük forog, lényegökbe nem hatoltunk soha. A vegytan fölbontotta a testeket elemekre ; ott a határ ; megáll ; tovább bontani nem képes ; a vegytan vegyíté az elemeket s testeket nyert : új erők új sajátságokkal ; ott a határ, megáll ; de mennyi kérdés van e határon túl ! Hiszen aki a parányokban akarja föllelni a bölcsészeti kutatás befejezését, az úgy látszik még nem ébredt a vegytan és bölcsészet közti különbség öntudatára.

Ez ítéletünk pedig nem vád, annál kevésbbé rágalom ; az értelmes atomisták véleménye e tekintetben közmegegyezést tüntet föl. F. A. Lange szerint : «Die mechanische Weltanschauung trägt als Ganzes und ihrem Wesen nach eine Schranke in sich, von der sie in keinem Punkte ihrer Bahn verlassen wird» (Geschichte des Materialismus II. p. 161) ; és R. Virchow : «... So verhält es sich mit der Lehre von den Atomen, von denen Niemand dargetan hat, dass sie einen befriedigenden Abschluss der Weltanschauung bilden» (Arch. f. pathol. Anat. IX. p. 12). Fölvilágosítást kell adniok a parányok alkotó elemeiről, oszthatósága- vagy oszthatatlanságáról, s mindkét esetben erőikről.

Ha pedig nem tekintüak a testek elemeire, hanem figyelembe vesszük a meglett testeket : mérlegünk meghatározta a vegyítendő elemeket, a vegyítés megtörtént ; egy új természet keletkezett ; mi ezen új természetű állag ? hogy képezték elemei az új testet, léteznek-e még benne, avagy vegyítésök csak föltétele volt új, lappangó, természetet alkotó erők keletkezésének ? Csupa fontos kérdés feleletek nélkül ! Úgy látszik, tudományod csak olyan, mint az éhes ember ösztöne, ki a megrakott asztalról jól s ügyesen választ, eszik, iszik, a többit gyomra végzi — hogy s mikép ? nem kérdezi, annál kevésbbé érti ; elég neki, hogy az élettelen szervessé, hússá, vérré, izommá változik, s az ember él. «Man wisse nichts bezüglich des Zustandes, in welchem sich die Elemente zweier zusammengesetzter Körper befinden, sobald sich diese zu einer chemischen Verbindung vereinigt haben, und wie man sich die Elemente in der Verbindung gruppiert denke, beruhe nur auf Übereinkunft» (Liebig). De a szabad kutatás elégedetlenedik már önfiaival, mint azt Reymond fönnidézett szavaiból kivehetni, s ha a fizikában megtűri a parányt, de filozófiája

sivár üregeit a végtelen sok parány betölteni nem képes, kisiklik kezéből a «parány» szó alá bilincselte anyag, s elveti magát a szót, hogy mást keressen.

Ez az atomizmus viszonya az oltáriszentséghez. Cartesius matematikus kiterjedése s az atomista materialisták tömecssei az újdonság hatása alatt tán nem egynek zavarták meg eszét, s győzelmesen emelték az oltár titka fölé, hogy megvessék a szentséget, mely tömecsseikkel nem harmonizál. Kár értök! Most aligha hangoltatnának ekkép! Lassan halad és fejlődik az igazság győzelme, s megkívánja áldozatait; lassan tisztul a hit világossága is; mert örök és örökkévalóságról szól, sietnie nem kell. A kutatás sokszor épen mert kutatás, port ver, s mert a porban nem lát, megtámadja kutatásainak célját, hová pihenni száll: az igazságot

III.

Cartesius a helyes bölcshozzátartást akarva akaratlanul ki-
zökkenette kerékvágásából. Miután a merész tett a bámulók
álmélkodásában gazdagon jutalmaztatott s a mámor is el-
tűnt: az irányvesztett gondolat megkezdte esélyeit. Hasonlí-
tott Don Quijote vitézhez, csak hogy hőstettei nemcsak nevé-
tésre, de könnyekre is indítanak. Minden ami túlzás, több-
nyire komikus dolog, a nagy tévely is nevetségessé válik,
holmi gnosztikus tanok pedig már épen vígjátékok. Az új
filozófiát a köztisztelet egy ideig lábán tartá. De Baruch
Spinoza és Locke és Berkeley és Hume, a vizes Holland s a
ködös Britannia is lendíteni akartak az európai gondolat
ügyén, levonták a kezdeményezésekből a konzekvenciákat
és folytatták az emancipációt. Spinoza szintén az állagról állítá
fel tévtanát, szemei előtt a mindenség összefolyt, egy örök
állaggá változott, és az anyagot, mely Cartesiusnál kiterjedés
volt, mely végtelen is lehetett, Spinoza már az Isten trónjára
ültette, mint a teremtetlen, örök, független állagot. Spinoza
rendszerénél nem kell sok szót vesztegetni az oltáriszentségre
vonatkozólag. Mit tud a zsidó filozófus az anyagi állagról;
ellenkezik-e, hogy a kenyér színe más testet rejtson? Spinoza
oly keveset tud az anyagról, hogy lényegét teljesen födött
rejtélynek állítja, mely velünk úzi játékát, s mely mindön
végesnek látszik, végtelen magában. A külső tünemények,
tehát a szín, szag, íz, terjedelem oly kevéssé mérvadók, oly
kevéssé azonosíthatnak az állaggal, hogy tanuságuk még

az iránt sem fogadható el, vajjon egy s ugyanazon dolog lappang-e a tünemények tarka leple alatt.

Különben a zsidó-szaracén Spinoza a keresztény hit titkaitól végtelenül távol állt; istene a szubstancia téves definíciója, s azért nem bánta, hogy még a zsidóság is exkommunikálja. Az angol bölcsészet nem volt pantheista; Locke, Berkeley, Hume egyaránt beveztek a csendes skepsis megadásteljes ölébe, s miután a tagadás elszedte alóluk az objektivizmus utolsó deszkáját, proklamálták azoknak is, kik a szárazról nézték az esztelen bolyongást, a filozófia esztelen hajótörését, melyből már Hume épenséggel semmit sem bírt megmenteni. Mit is lehetett volna ott menteni, hol az sem volt bizonyos, hogy semmi sem létezhetik megfelelő ok nélkül!

Ime mivé fejlődött a filozófia ünnevelt föllépése. Gyászos pantheizmus és esztelen idealizmus koronázta a törekvéseket. Az emberek Descartes föllépésében valami teremő új korszakot nyitni reméltek; az új korszak el nem maradt, de jobbára a tévedések és meghiusulások korszaka lett. Az emberi szellem nagy diadalmasan megindult; mire? hová? a lemondás és tehetetlenség iskolájába. E mellett pedig ingott a hit is, miután oly hatalmas csapást mért rá az egyházi és társadalmi revolúció. Ily véges eredmény mellett nem lehetett megállapodni; két esztelenség nem lehet az igazságra törő gondolat tetőzése. Valami más kellett ismét, már csak azért is, mert mindkét tévely oly mélyen sértette a természetfölötti hitet, a kinyilatkoztatást. Hozzuk tehát vissza a bölcsészetet a kinyilatkoztatáshoz.

A romok közt, melyek a filozófia mezejét ellepték, egy hívő lelkes kéz építeni kezdett. Leibniz hívő keresztény volt és imádója az oltáriszentségnek. Épen a hit, mely nagy tehetőségeivel távol minden világfájdalmas kapkodástól, szép összhangban állt, képesíté őt a filozófiának új irányt adni. — Ezen új irány messze kiható volt, s önkénytelenül az egész természettan s vegytan ez irányban haladt. S ami több: ez új irány nem materialisztikus; ellenkezőleg; mondhatni akármilyennek, csak nem materialistának. Amennyiben pedig nem az, annyiban föltétlenül szolgál az Úr Jézus fölmagasztaltatására, mert hajlékonyá teszi a lelket a tudomány ösztönzése folytán hinni a kenyér színe alatt rejlő Krisztus Jézusban. Hogy történt e változás? Cartesius tanában az anyag és szellem, az anyag és a kiterjedés tagadása egymást kölcsönösen kizárják, annyi mint a plus és minus sark; a gondolat és az anyagi lét szerinte két oly hatalom, melyek ugyan egy-

más mellett állnak, de nem tudni, miért és minek, melyeknek sem miféle összekötő pontjuk nincs. Cartesius nem is találta föla : zamárhidat, s békéltette azokat, amint tudta. Spinoza akart már közvetíteni, akart egyesíteni, könnyűnek látszott neki az egész vállalat : ti akartok érintkezést, közvetítést anyag és szellem közt, íme, bízátok reám, nemcsak közvetíték, de egyesíték is. Anyag és szellem az egy végtelen állagnak csak különböző manifesztációi, mint attributumok egymással szorban állanak, de az állagban összejönnek, egyesülnek. Aki akart, megelégedhetett a közvetítéssel ; mások nem nyugodtak meg a szaracén-zsidó orientális eszméinél, ők másféle gravitáltak, s az egyesítés és közvetítés buzgalma folytán az új filozófia talaján fölvirágozott az empirizmus, szenzualizmus, materializmus stb., melyet Locke, Hume, Condillac, és a francia grex illuminatus verejtéke öntözött. Mindezen egyesítő törekvések csak reménytelen hajótörések. A modern tudományok termékenyítő gondolatát Leibniz a szellem és anyag másféle egyesítésében és összeköttetésében találta.

Már az ókori különféle bölcsészeti véleménnyel és különösen Leucippus és Epikur tanával éles ellentétet képezett Pythagoras, ki állítá, hogy a testek lényege a szám, vagyis a mennyiség. A pythagorasi eszme kifejlésének veszik Leibniz véleményét, hogy az anyagi állag lényege az erő : «A me explicatum est, ipsam rerum substantiam in agendi patientique vi consistere.» (ap. Dutens II. 2, p. 49). «Vis primitiva patienti seu resistendi id ipsum constituit, quod materia prima in scholis appellatur, qua scilicet fit, ut corpus a corpore non penetretur». Miben áll tulajdonkép Leibniz föl fogása? Leibniz nem érte be Cartesius tanával; jóllehet előbb híve volt, — visszatérni törekedett Aristoteles tanaihoz ; de csak törekedett ; így ír Thomasiushoz 1669 : «Dicere non vereor, plura me probare in libris Aristotelis περί φυσικῆς, quam in meditationibus Cartesii . . . Imo ausim dicere totos illos octo libros salva philosophia reformata ferri posse. Quae Aristoteles enim de materia, forma, privatione, natura loco, infinito, tempore, motu ratiocinatur, pleraque certa et demonstrata sunt». Cartesius kiterjedését tehát nem tekintette a test lényegének ; de a materia prima és forma sem volt kedvére, amint azt Aristoteles tanítá. Mint okoskodott tehát? Mi a test végeleme? A parány. És kiterjedt-e ez vagy nem? Igen. Akkor ott meg nem állhatok, mert a kiterjedtnek részei vannak, melyek alkotják, s én épen az alkotó részeket keresem. De míg kiterjedést tartok kezemben, körben forgok

kutatásaimmal, mert részeket tartok, s osztás által a kiterjedés nem töröltetik el, nem szűnik meg. Emeld ki azért fogalmadat az anyagi kiterjedés lapályából, s mondd az utolsó részeket, a végelemeket oszthatatlanoknak, részek nélkülieknek vagyis egyszerű lényeknek. Valamint a vegytan a tömeceket a parányokból alakítja, s jól sikerült magyarázata, ép-úgy a filozófia, mely a kiterjedt parányoknál főnnakadt, addig akadozik, míg kiterjedés nélküli részekre nem bukkan, s azért ezen parányokat oszthatlan, egyszerű lényekből, «erőkből» konstruálja.

Az állag tehát végelemeiben nem egyéb, mint oszthatlan, vagyis részekkel nem bíró egyszerű erő. Tudjuk, hogy a laikus ezen álmélkodhatik, de a modern tudós világ nem dőbben meg e tanon. Erő az állag! Mi különös van azon? Ismer-e valaki a halandók közül más valamit mint erőt? Minden, ami nyilvánul, ami érzékeinkhez és tudomásunkhoz fér, erő; miért nem mondhatná tehát a bölcész, hogy mindennek végső eleme is utóvégre csak erő? De a fölfogás mégis jogosulatlanak látszik, mert az állag bir erővel, de nem maga az erő; az erő az állagban van, de nem egy s ugyanaz vele. Azt lehet mondani s védeni is, de a dinamizmus azt feleli, hogy az az állag, mely az erőket tartja, utóvégre erőkből áll, mondhatni róla valami állítmányt, s az állítmány nem fog mást állítani, mint hogy az állag maga is erő. S ha az állagtól mindent elgondolsz, ha tőle mindent elválasztasz, mi marad kezeid közt, ha minden erőtől megfosztod az állag fogalmát, marad-e értelmed számára valami, miről mondhatod: ez az állag? Végy egy cukordarabot: foszd meg színétől, s nem látod, vedd el ízét, s nem izleled, semmisítsd meg alakját, kiterjedését, ellentállását, szóval vedd el minden erejét, mi marad hátra? Aristoteles szerint maradna az állag, mások szerint a semmi, mert ha az állag is utóvégre nem valami erő, nem tudni mi legyen. Ismétlik tehát, az állag nem egyéb, mint erő!

Az egyszerű, részekkel nem bíró, de hatékony, s hatékonyságában az anyag tulajdonságait reprodukáló erő, az anyag végeleme. Így hangzik a tétel, mely a különféle rendszerek szerint többé-kevésbé változik, de amely az egész fölfogásnak alapeszméje és termékeny csirája.

Lehetett-e Cartesiussal nagyobb ellentétbe helyezkedni? Ott az anyag kiterjedés, itt az anyag egyszerű erők csoportozata; a kiterjedés, nemhogy nem tartozik a lényeghez, hanem ellenkezőleg a lényeg a kiterjedés ellentéte, az egyszerű

elemek képezik. Ez egyszerű elemek kívül nyilvánulnak hatékonyságukban, s hatásaik az accidensek: a kiterjedés, az ellentállás, a szín, az alak stb. Ime itt a substantia és accidens harmadik fölfogása, mely Szent Tamás alaptételeit érintetlenül hagyja, s azokkal sokban összeesik. Szent Tamás ugyanis az állagot megkülönbözteti az accidensből, s azt ennek leple alá rejti. A substantia és accidens közti különbség Leibniznél is érvényben marad: a substantia lesz az egyszerű erő s az accidens ennek külre való hatása. Érvényben marad továbbá Szent Tamás tétele, hogy csak az értelem s nem az érzék a lényeg, az állag észrevevője; hogy az érzék érzi ugyan a belső állag kihatásait; de hogy egyszerű erők e remek nyilvánulásoknak hordozói és eszközlői, arról csak az ész okoskodik; ez oly kevésbé látható, hogy csak a filozófia hajótörése és az emberi gondolkodás romjai jelölhették Leibniznek az utat az állag ily fölfogására. S így az anyag majdnem megszünt anyag lenni, legalább egészen kiragadtatott az érzékek által reá aggatott bilincsekből.

Nagyot fordult ezáltal az európai bölcsezet, s ami még fontosabb, fordult az oltáriszentség hódolatára. Minél jobban tisztítja a filozófia a tapasztalat után valóságunk látszó fogalmakat, minél távolabb áll a tudományos ismeret azon meggyőződéstől, hogy érzékei felderítik előtte a lényeket: annál kisebb ellentállást fog találni a hit a nagy titok elfogadásában. Ha valaki az anyagot lényegesen oly tömegnek tartja, ami azt markolhatja, osztja s alakítja, ha valaki a térben való kiterjedést s ellentállást nemcsak az anyag tulajdonságának, de elkerülhetlen alkotó elemének gondolja, akkor természetesen nagy a nehézség az oltáriszentséget hódolva elhinni. De ime a század legnagyobb elméi, nem hogy megragadnák a tapasztalat látszólag igaz tanuságát: anyag az, ami kiterjedt, hanem ellenkezőleg a dinamizmushoz fordulnak; s még többet mondok, az anyagot egyszerű anyagtalan részekből alakítják.

De Leibniz hívő keresztény volt. Talán épen a hit, talán épen a hittől befolyásolt lángész találta célirányosnak, hogy a bölcsezetnek e medret ássa. Vajjon igaz-e az ily föltevés? Csak a statisztika s a bölcsezet további fejlődése adhat fölvilágosítást. A fölvilágosítás megdőbentő. Mert azon oldalról is ez irányban indultak meg a testek lényegének magyarázására, hol hitről nincs szó, hol csak az egyszerűbb, világosabb magyarázat s az ellenmondások elkerülése az egyedüli indok. Kant nem követi Leibnizet, csak egy gon-

dolatot ragadott meg tőle, melytől a rendszer nevét vette ; azon gondolatot, hogy a testek lényege az erőkbe helyezendő. De épen ez azon gondolat, mely oly hathatósan működik közre, hogy az anyag nehézkességéből sokat veszítsen, épen ez azon gondolat, mely Cartesius anyagiságával diadalmas ellentétet képez. Kant fölvette a gondolatot. Figyeljük meg az új filozófia e korifeusát azon okoskodásban, mely minket érdekel. Kant elfogadta a tapasztalat tanuságát, hogy mindaz test, mi nemcsak a térben van, de a tért elfoglalja, vagyis ellentáll. Ez volt a testek általános tulajdonsága, amit mindenki szívesen megenged ; most ez általános tulajdonság általános okát kellett fölismernie, hogy a test lényegét tisztába hozza. S íme ez általános okot nem Cartesius föltevésében kereste, hogy a test maga a kiterjedés ; nem állítja, hogy a test azért kiterjedt és ellentáll, mert épen a kiterjedés képezi a testet ; korántsem. Tudjátok-e, mi teszi a testet kiterjedtté és ellentállóvá? két erő : a taszító és vonzó erő. Ezt a két erőt vette föl Kant, s e két erő adta neki a test, az anyag lényegének általános magyarázatát ; hogyan s mikép, nem tartozik hozzánk.

Tudjuk, hogy Kant nem a mi emberünk, kategóriái és formái bölcsészetét a földről elemelték, lábai alatt nincs alap ; tudjuk azt is, hogy a test magyarázatában sem tud semmit a testről, amint az magában a tárgyilagos rendben áll ; hanem csak, amint mi azt fölfogni szoktuk. De hisz álmodozását tartsa meg magának, ahhoz nincs közünk, nekünk elég konstatálni, hogy a kiterjedt test megfejtését az erők által adhatta, akár hiszi, akár nem hiszi, hogy a reális test más, mint melyet mi ismerünk.

Mily megdöbbentő gondolat ez a XIX. század vastag, sűrű materializmusában ! Mennyire másképp hangzik ez Cartesius tanától, s ki hitte volna, hogy a tudomány magától lép az ösvényre, mely az anyagot egyszerű erőkkel és lényekkel, szóval az egyszerűséggel összeköttetésbe hozza. Pedig századunk arisztokratikus bölcsészete nagyra van a königsbergi szobatudós találmányaival ; s jóllehet előkelő idegent játszik és napról-napra mindinkább visszavonul a könyves világ szélcsendes magaslataiba, mégis az újkor filozófus gondolatát per excellentiam képviseli. Képviseli tehát azon tant is, hogy a test, az anyagi állag a taszító s vonzó erő által tölti be a tért, vagyis hogy erők által ellentáll ; de ha erőről van szó, halljuk a következtetést ! Az erő csak akkor nyilvánul, az erőt csak akkor érzed, amikor hat ; föltéve tehát, hogy az

erő az állagban nyugszik, hogy nem működik, mi lesz akkor az anyaggal? Létezni fog, mert létét el nem vetted, de ellentálló ereje nem hat, tehát a test nem áll ellent, s ha nem áll ellent külső benyomásnak, nem fognak ellentállni a testrészek sem egymásnak, s te az egész világban parányt parányba nyomhatsz, s miután minden létező parány egymást kompenzálta s a kiterjedés végtelen picinyre olvadt, akkor a fölületesen gondolkodó ember épügy fog szemébe nevetni tudományodnak s matematikus szabatos fejtegetéseidnek és logikus lehozásaidnak, mint most szemébe nevet a hitnek.

Tehát kiterjedés nélküli, ellent nem álló anyag nemcsak az ájtatos schola hódolatteljes gondolata; van annak másfelé is nyoma, arrafelé is, hol az áhitat és fensőbb tekinteteknek való hódolat nem otthonos. Tudom, hogy az oltáriszentség nemcsak ellent nem álló testről szól; tudom, hogy többet mond, de nem is akarok én itt mindent tisztába hozni, csak annak az európai hírneves bolygó gondolatnak, mely bölcsességében hitről és titokról s pláne oltáriszentségről mint fölfoghatlan agyrémről veszteget szavakat, akarom eszébe juttatni, hogy önmagát s nagyra tartott tételeit állítja pellengérré, ha az anyagot annyira elanyagosítja, s az emberi szemnek és kéznek engedi a lényegről a legfőbb ítéletet! Mi lesz a filozófiából, ha az utcára viszik s szavazzatják a járókelőket thezisei fölött? De ha a filozófiát sokban leszavazzák, az nem baj; van egy következményteltesebb kérdésünk, mely jelentékeny gradációt rejt magában: Mi lesz az emberi észből, ha az érzék lesz a mérvadó s a legfőbb ítélőbíró? Nincs szándékunk ily jóindulatú parenézis által a dinamizmus föltevését és magyarázatát az anyagról pártfogolni, mert egyáltalában egy rendszert sem bizonyítunk, egyet sem cáfolunk, csak az emberi kutatás irányára mutatunk mindenben, mely a hit titkának kedvez s önkénytelenül hódói; mely fényesen bizonyítja, hogy a tudományok jelen állása messze van attól, hogy az oltáriszentség titkát elítélhetné — ellenkezőleg.

Pedig korunkban az anyagnak erők által való magyarázása tért foglal nemcsak a filozófiában, hanem a természettudományokban is, s a matematika szabatosága és a fizika óriási haladása nem látnak benne hátramoszóító fantazmát, hanem termékeny alapot. Cruveilhier párizsi orvos ekkép írja le a dinamizmus hatáskörét és a tudományos haladásra való befolyását: «Ez azon rendszer, mely a nagy modern természettudósoktól oly nagy sikerrel alkalmaztatott a biológia terén. A tudományok ezen ágainak haladása Leibnizzel

kezdődött; az erő befolyása alatt teremtetett a vegytan Stahl, Priestley és a híres Lavoisier és tanítványai által; az összehasonlító bonctan Duverney, Cheselden, Monro, Reaumur, Camper által; az osztályzás Linné, Buffon és Jussieu által; végre a bölcsészeti anatomia és az általános állattan számtalan tudós férfiú által, kik közt leghíresebbek Goethe, Cuvier és Geoffroy St. Hilaire» (Dalgairns: Die Heilige Communion. 79. l.). És ez az egyszerű, kiterjedés nélküli erőkből konstruált anyag, ezen nem utcasarkokon termett, hanem komoly gondolkozású férfiak által életbe hívott fogalom, melyben a modern tudomány dajkájára ismer, mely oly távol van, hogy az oltáriszentséggel ellenkezzék, hogy ellenkezőleg a hívó Leibniznek alkalmas védfalul kínálkozott: ez legyen-e vészthozó a hitre, mely accidensek alatt kiterjedés nélküli testet imád? Nonne mentita est iniquitas sibi?

A tudományok szellemében, azok irányában van tehát egy hatalmas áramlat, mely a materializmussal ellenkezik és a szíveket a hittől el nem idegeníti. De ha ismét fordul a tudomány iránya, és a bölcsészet és a természettudományok az anyag lényegét oly tanokba foglalják, melyek a szentséget lehetetlenné teszik, mi lesz akkor? A föltevés nem lehetetlen. Megtörtént Cartesius föllépésekor a középkori filozófiával szemben, s megtörténhetik most is. Akkor pedig föladatunk lesz kutatni, de minden kutatás mellett hinni! Avagy a lefolyt két század tapasztalata, változékony törekvései, más-más irányt kereső s végre majdnem megtérőfélben levő tudománya nem fognak-e mindenkorra hatalmas fegyvereket nyújtani egy esetleg támadó ellenséges mozdulat ellen? Arra mindig készen kell lennünk. A modern tudományokat a dinamizmus ugyan nagyra nevelte, de abból nem következik, hogy igaz; lehet alaptalan vagy nem okadatolható föltevésesen is nagy eredményekhez jutni. Mely bölcsész adja megfelelőségét a végtelen kicsinynek? s a matematikus mégis csodálatos dolgokat számít ki segítségével! Nem kötjük tehát a dinamizmushoz a hitet, de fölhasználjuk a tudomány keresztényesítésére; s míg szívesen vesszük a szolgálatot, melyet a hitnek tesz, addig a hívő Szent Tamás követőinek ítéletét sem rosszalhatjuk, melyet P. Pesch filozófiájában ekkép fogalmaz: Corollarium primum: Ergo systema Leibnizii rejiciendum est. Praeterea quae minus recte cogitata notavimus, gratis omnino Leibnizius vacuum negat; monades inter se similes esse non posse nulla ratione probat... Fingit praeterea entia simplicia esse animas, etc.

IV.

Ha végre a legújabb kor tudományos hitvallásáról kérünk számat, érdekes lesz egyrészt Leibniz alapgondolatát az anyag kiterjedtelenségéről, másrészt a materializmust további útjain és bujdosásain követni.

Általános tapasztalat, hogy a természettudományok nagyobb mérvű ápolása mindig bizonyos elhidegüléssel járt a peripatetikus tanok iránt, ha mindjárt nem is volt szó az anyag lényegéről, s az utolsó alkotó elemekről. Ez elhidegülésnek oka a peripatetikus iskola merevségében keresendő, mely a hódító természettudományoknak engedni semmiben sem akart. Elvonult metafizikus elvei elvont régiójába, ignorálta a factumot, s eleget gondolt tenni büszkeségének s az új vívmányok iránt tanusított megvetésének igazolására, ha kérlelhetlen logikájával rést ütött a fölfedezések s az ezeken épülő új tanok következetességén. A legtöbb esetben igaza volt; a peripatetikus logika kimutatta, hogy hasonnemű újkori testvérével csak a névben egyezik meg, s hogy a kort, mely őt nevelte, nem hitták a fölületesség korának. De eleget tett-e ezáltal a peripatetikus bölcsészet? Elzárkózott, s így nem is hódított, idegen maradt egy új világban, s az óriási anyag, melyet a természettudományok lankadatlan szorgalommal napfényre hoztak, segnis, bruta, inanimis massa maradt, miután hiányzott a szellemerő, mely áthassa, s kiragadván azt a fölületes gondolkozás kezéből a józan bölcsészeti elvek szerint rendezze és szervezze. Ezen nagyúri viseletből eredt azután a közvélemény, mely a régi bölcsészetet tehetetlenségről vádolta, vagy épen temetését várta; hogy is élhetne meg ily kiaszott és elsorvadt rendszer a szellemi tavasz éles fuvalmában! S nemcsak a korszellem által megmétélyezett iskolák voltak ily barátságtalan hangulatban, hanem az egyház hithű és konzervatív iskoláiban is nagy vonzalom mutatkozott a mult tizedekben az új rendszerek iránt; jól esett ugyanis a törekvő szellemnek a kor színvonalára állv újra győzedelmesen fölemelni az oltárt a tudományok lépcsőire; s azért készek voltak nemcsak egyes mellékes tételek fölláldozására, hanem odadobták magát a rendszert legélesebben jellemző tant a materia prima- és a formáról, csakhogy a keresztény tudomány áthassa a rohamos kutatás vívmányait s biztosítsa uralmát a lázongó anyag fölött.

Legérdekesebb e tekintetben a Collegium Romanum

szellemi iránya, mely befolyásánál és széleskörű kihatásánál fogva iránytadó a katolikus bölcészetre nézve. A Római Kollégiumban az aristotelikus tanokat a testek lényegéről nem közvetlenül Leibniz erőtana mozdította el, hanem inkább a természettudományok s különösen az asztronómia.* A Kollégium obszervatóriumán P. Scheiner, Fabriciussal és Galileivel majdnem ugyanazon időben fedezte föl a napfoltokat; ezen fölfedezés lehetővé tette az asztronómiát a természettannal összeköttetésbe hozni, egyszersmind élénk hajlamokat ébresztett Galilei természetfilozófiája iránt. Jezsuiták és Galilei, kit az újkor a lelkiismeret szabadságának vértanújává kanonizált, tehát egy húron pendültek? Igen, egy húron a fölfedezéseket és a sikerdús kutatást tekintve, de nem egy húron a szemes és okos elővigyázatra, a tapintatos kíméletre nézve. Galilei vértanui koszorúját tehát, ha ugyan ilyes valamiről szó lehet, csak jellemének hiányossága fonta, nem a tudományt gyűlölő Congregatio nyemta azt a fejébe, különben a jezsuiták obszervatóriumát is anathematizálták volna. Halljuk P. Secchi *L'astronomie à Rome sous le Pontificat de Pie IX.* című művének idevágó szavait: «Galilei korzakának vége felé a jezsuiták a Római Kollégiumban tanainak bizonyításával foglalkoztak, és ezen tanároknak köszönhető, hogy az egyházi hatóságok a híres florenci csillagász állításainak igazságairól meggyőződtek. Dicsőségüknek tartották tanait kiadványaikban dicsérő elismeréssel fejtegetni. Szerencsétlenségükre nem volt alkalmuk vele jól megismerkedni és fölfedezéseit megbeszélni. Így történt, hogy rosszakaratú emberek Galileit azon véleményre bírták, hogy ezen tanárok az ő ellenségei, és nagy ellenszenv támadt benne ellenük».

Ebből mindenki láthatja, hogy a Római Kollégium természettudományi iránya egészen az új eszmék medrében haladt. A fizika és asztronómia folytathatta diadalmas fölfedezéseit, komolyabb összekoccanásra a régi bölcészettel nem került a dolog; de P. Secchi alatt a természettudomány tételei, melyek látszólag leginkább távol állnak a hittől, tért foglaltak, és a bölcészet aristotelikus tanait, amennyiben rajtuk állt, kiszorították. 1858-ban P. Secchi a fizikai erők viszonyairól egy híres előadást tartott, mely előadás maga után vont a irányadó művét: *A természeti erők egységéről, — L'unità delle forze fisiche.* Secchi ebben már a modern tудо-

* Literarische Rundschau, 1883. Nro. 2. Angelo Secchi.

mány legradikálisabb tanait elfogadja: az anyag végső elemeinek egyszerűségét és abszolút oszthatatlanságát, — a tünetményeknek csakis anyag és mozgás által való magyarázatát, — a fizikai és vegytani erőknél egyneműségét s kölcsönös átváltozását. Igaz ugyan, hogy ex professo sehol sem adja a test benső alkatának meghatározását, de a felsorolt tételek világosan föltűntetik, hogy nem a peripatetikus iskolának híve.* Kezdetben ugyan az ilyen tanok csak az ifjú peripatetikus vitézek csetepatéira méltattattak, s rajtuk gyakorolták magukat szellemi lovagjátékaikban, hangzott az aula major a hatalmas vágásoktól, s némelyek elgondolták, hogy az újjító bölcsészet már párját vesztette. De hol több, hol kevesebb változtatással taníttatott, és P. Palmieri s Caretti a testek összetételét hirdették egyszerű, oszthatlan elemekből. Mindenek fölött nagy tekintélyt adott tanaiknak P. Secchi buvár föltaláló elméje. A föllépése által teremtett helyzetet igen találóan ecseteli Tricht S. J. egyik analizisében: «A nélkül, hogy a dinamizmust tanította volna (P. Secchi), mellőzte az aristotelikus tanokat; azt hihetné az ember, hogy az egész könyv (L'unità delle forze fisiche) ezek ellen van irányozva, mert a különféle részek rövid visszapillantásaiban ezeket elvetendőknél nyilvánítja. Elképzélhetni az ellentállást, melyet fölidézett, az ellentállást, mely annál félelmetesebb volt, minél inkább tért foglalt és meghonosult Aristoteles terminológiája a theológiában is, s így Secchi a szavak takarója alatt egyszerre a filozófiát és a vallást megrendíteni látszott. De a tudományos hadjárat Secchi előnyére dőlt el».

Hogy egy oly bölcsészet, mely a testet egyszerű oszthatlan részek összetételéből magyarázta, az oltáriszentséggel nem ellenkezett, az onnan is kitűnik, mert Leibniz fölfogásának egyik módozata. Nemcsak az oltár titkának lehetőségét engedi meg; tételei által még a titok egyik pozitív magyarázatát is megkísérlette, melynek előadása azonban e dolgozat keretén kívül esik. Hogy is lehetne másképp, hiszen fölismerjük benne az oly régi és folyton megújuló gondolatot, mely merő kiterjedéssel és végtelenbe osztható állaggal nem boldogul, mely az anyagba egyszerű elemet önt, vagy azt épen csakis egyszerű elemekből állítja össze. S ezen törekvés képezi az átható és romboló éket, melyet a hívő alapon nagyra növelt metafizika a tehetetlen materializmus élettelen, alak-

* Tricht S. J. *Analysc.* (*Literarische Rundschau*, 1883. Nro 2.)

talan tömecsalmazaiba hajt. Bár eljönne az idő, melyben a repedés foltozhatlanná válnék.

A Római Kollégium bölcsészete pedig nem állt egyedül, különben valami veszélyes újítási pruritust fogtak volna rá. Kezet fogott vele a theológia. P. Franzelin a kenyér és bor színét többi közt szinte Leibniz szerint magyarázza; jóllehet nem tőle vette át nézetét.* Ezt a bíbornok önállóságának óvására a jegyzetben előadja: «Vidi postea totum hunc modum explicandi quoad rem ipsam esse eundem, quo Leibnizius voluit «succurrere morbo quorundam potissimum inter Reformatos» in systemate theologico». Látni ebből, hogy P. Franzelin azon iskolák befolyása alatt gondolkozik, melyek Leibniz alap gondolatát képviselik.

Ez volt a Collegium Romanum tudományos álláspontja; s azért Tricht S. J. a fönnidézett analizisben ekkép folytatja: «Zur Stunde, da wir schreiben (Oktober 1878), sind die im Collegium Romanum und in mehreren anderen Schulen der ewigen Stadt gelehrten Theorien in Übereinstimmung mit den wissenschaftlichen Daten und den Ideen Boskowich's. Die Leser der Revue (Des Questions scientifiques) haben die feierlichen Akte nicht vergessen, durch welche der heilige Stuhl neulich erklärt hat, dass er den Untersuchungen der Katholiken in diesem Gebiet die volle Freiheit lassen wolle».

Nekünk csak azt kell hozzátennünk: Zur Stunde, da wir schreiben (Oktober 1883), minden megváltozott; a római és utánuk a többi katolikus iskolák a legfőbb pásztor vezényszavára ismét Szent Tamáshoz és a peripatetikus rendszerhez tértek, s ki tudja mi hatást gyakorol a fölébredt középkori bölcsészet az újkor tudományára? Bízvást nézhetünk a jövő elé. A monizmus és materializmus ugyan Hartmann öntudatlan bölcsészetének hetedik kiadásával kezében járja

* *Resistentia quae promanat ex singulis particulis corporeae substantiae aliter atque aliter modificata pro diversitate substantiae est vis quaedam non substantialis, sed tamen realis ad modum impulsus seu impetus. Duo autem hic distinguo: videlicet substantiam ut est apta ac nota ad hunc impulsum producendum, quae est causa activa hujus impulsus, tum vero actuaalem impulsum ipsum promanantem et productum ab illa... Iste impulsus imprimis non est nihil, sed aliquid reale, quod tamen ex sese postulat inesse ipsi substantiae... nec potest naturaliter in se et per se esse extra substantiam... Attamen quia est res aliquid habens entitatis distinctae a substantia, potest a Deo conservari etiam desinente substantia... Quod si fiat, eadem resistantia... per Dei conservationem perseverabit eodem modo quoad effectus sensibiles et experientiae suppositos, ac si adhuc subsesset substantia corporea.*

be a világot, de Dubois-Reymond és Tyndall az ernyedetlen kutatás felhős homlokára ünnepélyesen e szavakat írták: Ignoramus et ignorabimus. Ki tudja, mily befolyást szerez magának a középkori bölcsészet, ha a természettudományok fölfedezéseit hatalmába keríti és a nagy anyagot földolgozza? Avagy eltagadja-e valaki tőle e képességet s nem hisz a fordulat lehetőségében? Ily állítást nem akarnánk kockáztatni. De ha ennyire haladna a térítés, akkor ismét új s meglepőbb módon az oltáriszentség fölmagasztaltatására szolgálnának a kor és tudomány.

A sibillák.

(1885),³

Némely jeles ember eszébe jött a kérdés: volt-e, s ha igen, melyik volt az eszköz, mely által a gondviselés a paradicsomi őshit és ősigéret hagyományát a pogányok közt is fönntartá s a népek szeméit a Megváltóra irányozta?

Mint ki hatalmas fal mögött hallja a döngető csapásokat, tudja, hogy neki szólnak, de örül, hogy nem érik: maliciózus meglepéssel veszem észre, hogy az első sorba állított «némely jeles ember» fejére az exegéta tudomány hevenyében mennyi vedret zúdit mély belátásának és bölcseségének katalanaiból. Nem tudom, vajjon az a «némely jeles ember» belevesztett-e a szellemi özönvízbe; — de gondolatuk nem fült meg; már ezen is látszik külön, nyakas s esetleg zseniális természete.

A zsidóknak profétáik voltak, az ihletés magasztos fénykörében ragyogó, lánglelkű keltőik, korholóik, — kiknek szeme a jövőnek volt megnyitva, s kiknek tüzes nyelve ezt a látott jövőt egy reménytől élesztett hitnek tárgyává tette kortársaik csüggedő lelkében. «Deus loquens in prophetis», ez volt a zsidóság szellemi életének időről-időre föltűnő tűz-oszlopa a hitetlenség és csüggedés pusztájában.

De az a töméntelen pogány nép? — «némely jeles ember» emberbaráti gondolatának első szellemi sziporkázása kérdés alakjában. A veszélyes szikra az exegéta tűzoltóság részéről gondos eláztatásban részesül. A zsidó nép Isten választott népe, tehát ki van választva az őshagyomány tiszta és életteljes hordozására, — a pogányok pedig át vannak adva in reprobum sensum; az Isten az «idők» beálltaig nem gondol velük! Ha pedig valaki megkívánja, hogy gondolt volna velük, akkor vegye szívére azt, hogy ami a zsidóknak szólt, azt a pogányok is hallhatták; ha közeledtek hozzájuk, melegedhettek tüzükön. De különben is kereken kimondják, hogy nem paktálnak, mert mire való akkor a Rómaiakhoz írt levél harmadik részének első és második verse: «Mi előnye van tehát

a zsidónak? vagy mi haszna a körülmetelésnek : Sok minden-
esetre. Először ugyan, mert ő rájuk bíztak az Isten beszédei».

Quidquid sit, a főnndicsért «némely jeles ember» nem adta meg magát egy-két citáció mordálya előtt ; nem tagadták, hogy a zsidókra [nem] bíztak az Úr Isten beszédei ; azt sem, hogy a zsidók a választott nép ; valamint viszont nem állították, hogy a pogányokra bíztak az Isten beszédei, s ép oly kevéssé, hogy a pogányok az Isten választott népe ; ők csak emberbaráti gondolatuk sugaraiban melengették lelküket, hogy az isteni gondviselés a pogányokban is élesz-tette a maga csodálatos módja szerint a Megváltó hitét és reményét.

S a gondolat méltányosságát néhány reflexióval támogat-ták : először is semmit sem állítanak és semmit sem tagadnak, ami a szentírás ellen van, csak azt pártolják, amiről ott szó nincs ; másodsor a Krisztusban való hit alkotta minden idő-ben az egyházat ; minden ember, aki a Megváltóban hitt, az az egyházhoz tartozott, ha nem is volt meg a külső egye-sülés kapcsa. Ha pedig, ami kétségtelen, a pogányságban is föllelhető volt az üdv kapcsa, a hit : méltán kérdezzük ma-gunkat : nem volt-e a pogányságban is valami hasonló intéz-mény a hit föllelevenítésére, mint voltak a próféták a zsidó-népben ; annál is inkább, mert nagyobb szüksége volt reá a pogánynak tévedéseiben, mint a zsidónak ; és a többi, és a többi.

És e kérdések fölvetésében sokan máris csodálkozással álltak meg a pogány sibillák előtt ; bennök akarták fölismerni a gondviselés eszközeit, melyek a próféták helyét betöltték. Tovább fejtik a gondolat méltányosságát ; kezdik ab ovo konstruálni a zsidónép és a pogányság fejlődését és egymáshoz-i viszonyát, s némileg ellenszenvvel viseltetnek a zsidóság partikularizmusa és privilégiuma ellen. Különösen az érvek közt utóbb említett gondolatot szeretik magyarázgatni, s nem sikertelenül. Az egyház fönnállott, más szóval a hit az Üdvözítőben élt a bűnbeesés óta. A zsidónép csak később lépett föl Ábrahámmal. Előtte nem voltak zsidók ; akarjuk-e pogányoknak nevezni ; jobb lesz e névvel csak azokat illetni, kik bálványokat imádtak. A zsidónépen kívül is létezett Krisztus egyháza, azokban, kik az őshagyományt fönn-tartva, az Üdvözítőt várták. Ilyen volt Jób, ki nem volt zsidó, Husz földén élt, egyszerű romlatlanságban, hittel szívé-ben, mely elmondatta vele : tudom, hogy az én Megváltóm él. Jób pedig valódi látnok volt, s ha környezete is és ismerősei

is, mint föltehető, vele egyetértettek, akkor ő a zsidó népen kívül állva valódi próféta volt. Ugyanezt föltehetem másoktól is, mert Jób példája máris bizonyítja a lehetőséget: több ily hívő ember, család és nemzetség főnállásáról, melyekre nézve Jóbhoz hasonló ihletett férfiak a próféták szerepét viselték.

Az indukció e pontban csak egy tényhez sorakozik, de azért nem vonja le magára az elégtelenség és alaptalanság vádját; mert nem akar tapasztalati törvényt lehozni, a zsidó népen kívül álló próféták gyakori fölléptére vonatkozólag, mint inkább közelebb hozni reflexiónkhoz a föltvést, hogy tekintve a világ állását, könnyen föltehető, hogy a pogányságban is szerepeltek próféták, ezen férfiak tradicionális küldetésével.

Ezen föltevés azonban nem azonosítható még a sibilláknak, mint valódi jósnőknek odaállításával, mert ellenvetés érhetné. A sibillák ugyanis maguk is pogánynők, és talán mindannyi a bálványimádók látnokai voltak; Jób pedig hívő, és talán a népre irányuló prófétai küldetés nélkül volt.

Tegyünk még egy más kísérletet. A szentírás megemlékezik egy hírneves pogány papról; mindenki előtt ismeretes e pap, mint próféta, jöllehet nem nagy dicsőség hárul reá, sőt mondhatni, nagyobb dicsőség hárul szamarára. E férfiú Bálaám próféta; ő jövendölt az Isten ihlette szavait, midőn a közlő ellenségre, az izraelitákra átkot mondandó, áldását adta, s a nép nagy jövőjét hirdette. Bálaám pogány volt s mégis próféta volt; kérdem: vajjon a zsidók vagy sorzsojai javára és kinek érdekében nyilvánítá a jövendőt? A zsidók tudták azt, és sok más jövendölés hirdette azt, amit <a> vastagnyakú pogány pap akaratlanul mondott, jöllehet megerősödtek ez új jelenet által: mindazonáltal a nyilatkozat az ellenszegülő pogányokat óvta. Törzseik emlékezetébe és a hagyomány történettábláira is bevésték ezen jövendölést; annak a tündöklő Jákob-csillagnak téveteg sugara folyton világított sötétségükben is, s századok multával még oly átható volt, hogy az Üdvözítő jászolához elvezethette bölcsseit. Van tehát pogány prófétánk, kinek szava népéhez intézve, mint világító csillag élt és ragyogott, míg az ezredéves éjnek reménycsillaga szendén és békéltetően napkeleten föl nem támadt.

E példák arra szolgálnak, hogy a jövendölés erejéből és áldásából a pogányságra is átszivárogjon egyik-másik

ér a zsidó nép kiválasztásának s az általa magasan meredő elválasztásnak, elkülönítésnek sziklafalán át. Jóllehet, hogy ne hajoljunk egy nézethez sem vakon, tekintetbe kell vennünk azt, hogy a pogány Bálaám a zsidó népé inkább, mint magáé, vagy nemzetéé; mert a zsidónép történetének keretén belül van.

De az a töméntelen pogány nép teljes elhagyatottságnak esnék átka alá? Újra előkerül a főntebb megdicsért emberbaráti gondolat. Igaz ugyan, hogy legélenkebb rokonszenv mellett sem lehet csak valamit érő indukcióval föllépnünk a sibillák sorsára vonatkozólag, de valami enyhülést hozott a bibliai példázgatás emberbaráti reményeinknek. De az emberbaráti érzelem ez esetben csakis az édes reménység szende sugarától melengethető, s belátja maga is, hogy rendes józanság mellett Jóbról és Bálaámról a sibillákra következtetni nem lehet. Vagy lehet, ha úgy tetszik. Ha inkább a szemlélődő értelem sejtelmeinek adunk szabad tért, mint a bizonyításnak. Igaz ugyan, hogy az intuíció, mely tudományos alapokból kiindulva sokszor az igazságok és tények láncolatának koronájához ért el, átugorván mindazt, ami közbeesett, mint azt jeles matematikusok és csillagászok, például Newton tudományos fölfedezéseiben látjuk; de az ily kontempláció és intuíció csak akkor dicsértetik, ha igazán célhoz vezetett. A sikerrel koronázott intuícióval pedig talán csak úgy leszünk, mint a téveteg maggal, mely a kicsépelet szalmában itt-ott találkozik: sokkal több a sikertelen, s mégis előbbvalónak tartott intuíció.

Mindazonáltal sok érdekes adat fűződik a sibillák alakjaihoz a pogány és keresztény fölfogás reájuk vonatkozó emlékeiből, melyek az egyháztörténelem és a római történelem folyamába helyezik át a kutatót, melyek az apostoloktól kezdve föl a középkor kimenetéig s a római birodalom régiebb és újabb korában egyaránt a sibillákkal foglalkoztatják az apostolokat és egyházatyákat, a konzulokat és császárokat. A tárgy azonkívül igen alkalmas a szellem költői felhangolására, s azért a költészetben és a rokon művészetekben az alkotás termékeny forrását nyitotta; vonatkozások a sibillákra szólnak a költők ajkairól és a véső és az ecset kifejezésteljes alakjairól. Hiszen a tévely vagy legalább a helyét meg nem álló hipothézis nemcsak a szép eszméknek és alkotásuknak lehetett sokáig istápjja, hanem még a tudomány terén is, hol igazról és valóról van szó, s másnak polgárjoga sincs, alkalmas híd gyanánt szolgált sok igazság föltalálására, s

ismereteinkre vonatkozólag sokszor a tévedés vagy tévhit szülője a helyes ismeretnek!

Amiért nem lesz kár, megismertetni ez alakokat elsöben is, amint azok a pogányságban szerepeltek. — Ami nevüket illeti, különböző vélemények támadtak; némelyek a «Sibylla» nevet a delfii jósnötöl származtatják, kit magát Sibyllának neveztek, mely név azután a többire is átszármazott volna; mások összetétel által eredettnek gondolják, Lactantius Firmianus szerint: «Omnes feminae vates Sibyllae sunt a veteribus nuncupatae vel ab unius Delphidis nomine vel a consiliis deorum enuntiandis; σους enim deos, non θεους, et consilium non βουλην, sed βουλην appellabant aeolico sermonis genere.» A sibilla név e szerint két szóból lenne összetéve: σους és βουλην-ből, mely két szó az eol szójárásban θεους és βουλην helyett használtatott, mi annyit jelentene, mint «Isten tanácsa». De e névszármaztatást mások elvetik, s nem görögnek, de kisázsiai szónak mondják. Nekünk régisége elég. Beérjük ugyanis e homályos, régi eredettel, mi magában véve is azt bizonyítja, hogy mindenesetre voltak e névnek hordozói, — léteztek, kiknek elnevezése valami jós, valami látnoki minőségre mutat.

Valamint nevek eredete, úgy homályos és bizonytalan egyszersmind számuk és megjelenésük kora. Varro, Cicero kortársa több sibillát vesz föl, s öt követve Lactantius is tizet említ. Első volt a persica: Sambethe; Noé leányának tartották, amint ezt jövendöléseiben is megemlíti; valamint azt is, hogy a vízőzön idejében a bárkában talált menhelyet; beszél róla Nicanor, Nagy Sándor történésze; második a lybica; harmadik a delphica, a hírneves delfii jósdából; negyedik a cimera, Címera városából, mely az Avernus tava mellett feküdt Campaniában; ötödik az erythraea, egyike a leg-híresebb sibilláknak, kinek szereplését az első keresztény történetíró, Eusebius Róma alapításának korába helyezi. Az erythraei sibilla jövendölé az Iliónba vonuló görögöknek Trója vesztét, és azt is, hogy Homer sok hazugságot fog énekeiben elénekelni; hatodik a samiai, Numa Pompilius második latin király idejében; hetedik a cumaei, a Nápoly melletti Cumaeból, aki Tarquinius Priscusnak jóslatait följajánlá, de midön a király a kért összeget sokalva öt kinevette, könyvei egy részét megégette, a fönmaradtakért ugyanazon árt követelte, de nem nyervén meg a király beleegyezését, néhányat újból tűzbe vetett, s harmadáért megkapta végre az összeget, melyet elsőízben követelt. Ez vezette az Aeneis

hősét az alvilágba, ki őt akkor már 600-ik évének tavaszában találta ; a monda szerint azonban a cumaei sibilla ezzel be nem érte, hanem ezer évig élt.

Nyolcadik a Lactantiustól föllállította sibilla-sorban a hellespontia, Solon és Cyrus idejében, trójai volt, született Marpessában ; kilencedik sibilla a phrygiai, Ancyra kisázsiai városból. Tizedik a tiburtina, Tiburból, a mai Tivoliból. Ha valahol, úgy bizonyára Tivoliban igazán sibillai tartózkodási helye volt e vén szűznek, az Anio vízeséseinek borzasztóan fenséges katlanában, hol a természet óriási hatalma a zuhanó és zajgó víztömegek zúgásában bizonyos félelmesen titokszerű érzetet rezget át az emberen ; mert szól ott a mű nagyságából sibillai ihletés nélkül is a hatalommal körülövezett Isten. Ezen sibilla Tiburban Albunea istennő neve alatt imádtatott, és szobrát is találták az Anio medrében. A régészek még templomára is ismernek a mai San Giorgio templomában. Ennyit a sibillák nevét és számát illetőleg. Azon kérdésre térek most, mi tulajdonképeni jellegök, s miknek tartották őket a pogányok.

A sibillák a pogányságban jósnőknek tartattak, kik előtt a jövő tárva van, kik látják azt, amit halandó nem lát. E tekintetben egy színvonalon álltak a régi jósdákkal, melyeknek a régiek istenektől ihletetést tulajdonítottak. Az írók tanúsága szerint a jósnők, kik mindannyian szűzek voltak, mindig raptusban, az istenek szellemétől megszállva adták feleleteiket, leírásuk szerint a szellem a földre vetette őket, s ott törve, gyötörve, gyümöszölve érteté meg magát. Feleleteik azért homályosak, s magyarázatot igényeltek. — Az Aeneis hatodik éneke méltóságos egyszerűséggel írja le a sibilla ihletett állapotát :

Phoebi nondum patiens, immanis in antro
 Bacchatur vates, magnum si pectore possit
 Excussisse deum : tanto magis ille fatigat
 Os rabidum, fera corda domans, fingitque premendo.

Többen kutatták a jóstehetség okát, és a régiek közül némelyek azt a mélységből és forrásokból, melyek fölött a jósdák épültek, felszálló gőzök kábító hatásának gondolták ; — s azért a jósdák szünetelését vagy végleges elhallgatását a gőzképződés megszűnésének tulajdonították. Cicero De divinatione harmadik könyvében pellengérré állítja a jóstehetség e magyarázását, mintha a jóslás részszéghhez hasonló állapot lenne, s valamint a részszéghben a fejbe szálló ködök kieme-

lik az embert a nyeregből, és láttatják vele azt, ami nincs : úgy e jósdalyukak gözei is feltárnák az elkábult lelki szem előtt azt, mit más nem lát. Különben a feleletek méltán részeg s elkábult főnek tulajdoníthatók, oly homályosak és érthetetlenek voltak ; ami szintén érvül szolgálhat arra, hogy a sibilláknak jelenleg tulajdonított könyveket, mint nem hiteleseket visszavessük, miután bennök világosan szól a verselő, s kiváló gond tűnik elő a versek alkotásában.

Ami most magát a sibillák tekintélyét illeti, a régiek sokszor hivatkoznak rájuk, s érdekes e tekintetben néhány adatot fölsorolni, melyekből a régiek hite és a sibillákkal való ismeretségök előtűnik. Beszél a sibillák jóslatairól Cicero *De divinatione* második könyvében, ahol ő, a szenvedélyes szabadságféltő megemlékezik a királyról, kinek a jóslatok szerint jönnie kell a költő szavai szerint :

Tunc Deus e magno regem dimittet Olympo.

Igen különös tünemény látni azt, mint készültek már e korban a népek azon várt, sejtett király fogadására. Mert ez általános, uralkodó néphit megkönnyíté s tevé egyedül lehetőségessé némely nagyratörő s tróntigénylő vezérférfitű zavar-gásait. Lentulus a sibillák jóslataira hivatkozva s verseikben bízva igényelte a köztársaság romjaira állítandó trónt, s ez igényeinek érvényesítésére szövetségzett Catilinával. Ugyanazon ürügy alatt vagy jobban mondva ugyanazon alapon följajnlá M. Antonius a lupercali játékokon Caesarnak a koronát, mi ellen Cicero második philippicájában keserűen kikel. Legszébb kifejezést adott azonban a várva-váró hitnek s reménynek, mely sibillai jóslat szerint jobb idők virradását hirdeté, s ahol csak alkalom kínálkozott, ez időket, az aranykort, a költészet erejével ébreszteni akarta, Virgil a negyedik eclogában, hol aranyszavak mézfolyamával szól az újkorról és hőséről :

*Ultima Cumaei venit jam carminis aetas,
Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.
Jam redit et virgo, redeunt Saturnia regna,
Jam nova progenies coelo dimittitur alto
Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet ac toto surget gens aurea mundo
Casta fave Lucina, tuus jam regnat Apollo.*

Szól itt a költő a gyermekről, mely most születni fog, s Saturnus aranykorát festi az új nemzedék egére ; e kort pedig, melynek közel hajnalhasadását várja, a cumaei sibilla énekei nyomán említi. *Ultima Cumaei venit jam carminis aetas!*

A jövendő király érkezését mindenütt hirdette a néphagyomány, ha nem is lehet benne a sibillák énekeire való vonatkozást mindenütt fölismerni. Megemlítem mégis e néphitét, mert a pogányok a sibillák jövendöléseinek tulajdonították azt, s nem a zsidó próféták rájuk való átszármazásának; ahol tehát jövendölésekről volt szó, ott mindig a sibillákat szerepeltették. Már pedig az őshagyomány és a Megváltó várása általános elterjedésnek örvendett; kitűnik az a pogány római írók nézeteiből.

Jellemző a többi közt, hogy a próféta jóslatát, mely szerint Judeából fog előlépni az új király, a pogány írók Vespaziánról magyarázták, ki Judeában hadviseléssel volt elfoglalva és a közben a trónra hivatott, miáltal az «új» augustus valóban Judeában tűnt volna föl, s onnan lépett volna elő diadalmasan.

Igy nyilatkozik Tacitus *Annalium* I. 21.: «Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret Oriens, profectique Judaea rerum potirentur, quae ambages Vespasianum ac Titum praedixerant.» És Suetonius, in *Vespasianum*, c. 4.: «Percrebuerat, úgymond, Oriente toto vetus et constans opinio: esse in fatis etc., Vespaziánról magyarázván a néphitét, mely az akkori kor érületében élt és a jövendölésekre támaszkodott. Ekként tűnnek föl a pogányságban a sibillák és a részben rájuk hivatkozó közérület, melyre jövendöléseik befolytak, ha nem is hivatkoznak egyenest a sibillákra némely régi írók, és egyszerűen «esse in fatis, hae ambages», kifejezésekkel élnek.

Áttérek most a sibillák jellemzésére, amint azok a kereszténységben föltűnnek. Tekintem a tekintélyt, melyet a keresztény őskorban bírtak s a szentatyák nekik tulajdonítottak. Ezen résznek helyes kifejezése mindenesetre kritikus fényt önt alakjaikra, s méltán egyoldalúságról vádolhatnók a bírót, ki csak pogány nyomok után indulva akarna ítélni illetékeségük fölött. A pogányok bizonyára elfogultak voltak e tekintetben; szavaiknak kis fontosságot nyujthatunk csak, miután a zűrzavarhoz, melyben éltek s mozogtak, fogalmaik elégtelensége járult, mind az ihletésről, mind a jóslatok közti helyes megkülönböztetésről. Mi volt tehát a szentatyák véleménye a sibillákról?

Ha a sibillák valóban Istentől ihletett jósnők voltak, úgy küldetésük a hagyomány élesztésére a prófétákéhoz hasonlított. Valamint pedig a próféták jövendöléseiből az Üdvözítő eljöveteletét vitatták, kimutatva, mint teljesedik

személyén mindaz, mit róla hangoztattak : épúgy lehetett a sibillák jóslataiból is kiindulni, mégpedig alkalmasabban a pogányokra nézve, miután övéik voltak, kebelükből származtak ; nem voltak zsidók.

Nem lehet a sibillai könyvekre való hivatkozásból különböztetés nélkül levonni a következtetést, hogy az illetők, kik állításaik bizonyítására valamit idéznek, azok hitelességét és teljes érvényét elismerik, vagy épen úgy gondolkoznak és vélekednek azokról, mint a pogányok. Mert az egyházatyák alkalmazkodhattak a pogány felfogáshoz, felhasználván belőle azt, ami előnyükre szolgált. Azt mindenki megengedi. Csakhogy van idézés és idézés közt különbség ; mert sokszor az alkalmazkodás föltevése nem érvényesül — különösen, ha keresztényekhez intézett művekben fordulnak elő, vagy általános érdekű igazságról van szó ; nemkülönben, ha a szerző véleménye az idézetek komoly és általános érvényéről máshonnan kitetszik. Nem is hihetem, hogy valaki komolyan tagadásba venné néhány egyházatya véleményét a sibillai könyvek érvényéről.

Elkezdem e néhány adat fölsorolását Josephus Flaviussal, ki ugyan egyházatya nem volt, de rafinírozott zsidó létére a biblia történeteinek bizonyítására a sibillát lépteti föl. Josephus Flavius idézi a sibilla szavait, hogy bebizonyítsa a bábéli torony és a nyelvzavar tényeit. Utána a keresztény küzdelmek hőse, Szent Jusztin vértanu lép föl ugyanezen ügyben. Antonius Caesarnak beadott védiratában a sibillák tanuságát hozza föl bizonyítékul ; odautasítja a görögöket a végből, hogy ha a prófétáknak nem hisznek, a sibilláiknak higgyenek. A hívőkhöz intézett kérdések (Quaestiones ad orthodoxos) szerzője, kinek Szent Jusztint tartják, állítja, hogy Szent Kelemen a korinthusiakhoz írt első levelében a sibilla szavait érvényesíti a bűnösök örök tűzben való bűnhődésének erősítésére. Őt követik Hermas, Alexandriai Kelemen, Lactantius, ki De vera Sapientia című művében ismer-teti a sibillákat és sokszor hivatkozik rájuk.

Szent Jeromos contra Jovinianum l. 1. a sibillákat mint szűzeket említi, s szűzességük jutalmának a jóslást tekinti.

Oly sokszor használják a szentatyák a sibillák jóslatait, hogy Origenes szerint a keresztényeket sibillistáknak nevezték. Említésre méltó az is, mit Szent Párlól ír Alex. Kelemen Stromatum l. 6., ahol a többi közt ekkép nyilatkozik : «Quomodo Deus Judaeos salvos esse voluit, dans eis prophetas ; ita etiam Graecorum spectatissimos propriae suae linguae

exercitatos, prout poterant capere Dei beneficentiam a vulgo secrevit. Praeter Petri praedicationem declaravit Paulus Apostolus dicens: Libros quoque Graecos sumite, agnoscite Sibyllam, quomodo unum Deum significet, et ea quae sunt futura; Hydaspem sumite et legite et invenietis Dei Filium multo clarius et apertius esse scriptum et quemadmodum adversus Christum multi reges instruebant aciem, qui eum habent odio et eos, qui nomen ejus gestant et ejus fideles, et adventum et tolerantiam.» E szerint már Szent Pál is a sibillákra hivatkozott volna, ami nem idegeníthet el; mert Szent Pál Görögországba járva, minden biztonnyal fölhasználta mindazt, mit a görög tudás és műveltség kezére szolgáltatott. — Ide tartozik még Constantinus Augustus nyilatkozata Ad s. coetum beszédéből, melyet Eusebius közöl. A híres achrostichont említi ott, mely a sibilla verseinek kezdő betűiből olvastatik le s így hangzik: *Ιησους Χριστος Θεου υιος, σοτηρ, σωτρος.*

Divatban volt tehát az egyházatyáknál a sibillákra való hivatkozás, és a keresztények előtt ismeretesek voltak könyveik. Nem is találhattak volna ártalmasabb fegyvert. A római szenátus fölismerte az eljárás veszélyes voltát, és halálbüntetés alatt megtiltotta a sibillai iratok olvasását, mint ez ismét Szent Jusztin védiratából kitűnik, hol következőkép szól: «Opera autem et instinctu malorum daemonum mortis supplicium adversus librorum Hydaspis et Sibyllae aut prophetarum lectores constitutum est; ut per timorem homines ab illis, quominus scripta ea legentes rerum bonarum notitiam percipiant, sed in servitute eorum retineantur, absterreantur; quod quidem efficere et ad finem suum perducere nequiverunt. Non enim absque timore tantum hujusmodi scripta legimus; verum etiam vobis ad inspiciendum, quae in eis traduntur, ut videtis offerimus, grata acceptaque omnibus fore, scientes.» Szent Jusztin szavai után ítélve a sibillák olvasása, mint a kereszténység terjedésének eszköze, kemény büntetések által volt lenyűgözve. A félelem vezette a hatalmasok hatalmaskodását, mert a vértanu szerint az eltiltott könyvekből fényesen kiviláglik az igazság. Különben nemcsak a keresztények jogát zsákolta a törvény, másoknak is eltiltatott a sibillák olvasása. Erre vonatkozólag felhozzuk Aurelianus Augustus Flavius Vopiscusnál följegyzett szavait: «Miror vos Patres Sancti, tamdiu de aperiendis Sibyllinis libris dubitasse perinde quasi in Christianorum ecclesia, non in templo deorum omnium tractaretis.» A tilalom különösen a keresztények ellen irányult.

de úgy látszik a szenátus is annyira tartózkodott e részben, mintha a keresztények ellen hozott rendszabályok a többiekre is ki lettek volna terjesztve.

A kereszténység első századaiból fölhozott nézetek szerint oda nyilatkozhatunk, hogy általában divott a sibillákra való hivatkozás, s következőleg tekintélyük is volt nemcsak a pogányoknál, hanem az egyházatyáknál is. Azonban az egyházatyák közt voltak, kik nem tulajdonítottak e jóslatoknak tekintélyt; ezekhez sorolható Szent Ágoston, ki óvakodva emeli ki a csalhatatlanul igaz és isteni tekintélyű zsidó próféták jóvendőléseit a mindenütt körülhordozott s keletnek örvendő sibillai jóslatokkal szemben; valamint Szent Ambrus is, aki ezeket írja: «*Spiritus mundi hic est . . . hic est, qui per verisimilia fallitur et fallit, hic est, qui per Sibyllam, nensum nostrorum secutus, locum volens inter coelestes habere.*» Helyes értelmükben fogjuk föl e szavakat, ha a sibillák könyveiről kimondva tekintjük, mert hogy ezek nem egyebek, mint a keresztény korban írt versgyűjtemények, magától értetődik. Nem tudni, mi új, mi régi rajtuk. Azon alakban, melyben most közkézen forognak, sokkal világosabbak és többet mondanak, mint a zsidó jóvendőlések összevéve. Ennyi tiszteletet nem juttathatunk méltányosan a sibilláknak. Aligha találhatunk valamiféle belső ismérvet e régi kereszténykori emlékekben, melynek nyomán azt kiválasztani lehetne, ami a pogány eredetet világosan föltüntethetné magán; különösen, ha hozzávetjük a sok kősa hírt, mely a sibillai könyvek eredete és sorsa köré szövődött.

Már az Aeneis említi, hogy a cumaei sibilla levelekre írta jóslatait. Kezdve a legrégibb időktől a sibillák jóslatai összeszedettek és följegyeztettek ugyan, ha a régi íróknak hinni akarunk; de a följegyzés ténye maga is oly gyarló, primitív és határozatlan, hogy századok és ezredek be nem érik vele, s még kevésbé a hitelesség sok követelménye. Symmachus I. IV. ep. 34. szerint: «*Et Marcionum quidem vatum divinatio caducis corticibus inculcata est, monitus cumanos lintea texta sumpserunt.*» A római Capitolium őrzé a sibillák könyveit, melyeket senkinek sem volt szabad olvasni. Három, később tíz férfiú őrizetére bíztak, kiknek száma később még többre rúgott. A köztársaság komor éveiben, midőn nyomor és baj érte Rómát, a sibilla jóslataihoz folyamodtak, hogy megértsék a szuverén s egyedül isteni fatum végzeteit. A tilalom, mely e könyveket zárva tartotta, fölötté szigorúan magyaráztatott; azért Attilius decemvir, midőn

a könyveket lemásolta, bűnének aldozata lett : zsákba varrva a tengerbe dobták. De a fatum a sibillák könyveit sem hagyta bántatlanul. 83-ban Kr. előtt a Capitoliumot tűzvész rombolta szét, s a könyvek is odaégtek. De a római tanács nem lehetett meg a jövő titkai nélkül, s azért az egész világról összegyűjtötte a sibillai verseket s Rómába hozatta. «Ex omnibus civitatibus et italicis et graecis et praecipue erythraeis coacti allatique sunt Romam cujuscunq[ue] Sibyllae nomine fuerint.» E verseket a papok bizottsága megvizsgálta és a görög világ jósdáiról összesöpört vegyüleből az eredetieket ítéletök szerint kiválasztá. Jelenleg az egyházatyák iratai közt a sibillák könyvével is találkozunk.

Mіндеzen adatok türelmes végigolvasása után, tekintsük meg a két ellenlábás pártot, mely e kérdésben az igazságot harcot vív. Némelyek teljesen elvetik, s ezek az újabb történetírók, hogy a sibillák valóban léteztek, s ha keresztény érzelműek az illető írók, hozzátehetjük, hogy a látnokok fönséges hivatásának hordozóiul csakis a zsidó prófétákat ismerik el. Legélesebben ellentmondanak ezáltal a középkornak, mely nagyon is megtetszett magának ez eszmében. Kifejezést is adott hitének a művészet minden ágában : az egyházi játékokban. a költészetben, építészet- és festészetben. Méltó is volt hozzá a sibillák e magasztos fölfogása. De képes-e a szó e fönséges fölfogás ecsetelésére? Ha kifogyott gondolataiból és képzeletéből, nézzen föl a Sixtina kápolna boltozatára, ott van megörökítve utólérhetlen s megragadó tőkélyben az eszme : az a két mécs a kettős látnoki küldetés, melynek fénye a halál éjében a megszabadulás és az élet hajnalának vékony bíborvonalát vont a zsidó s a pogány népek nehezen alácsüngő láthatására. A Sixtina falain egymást váltják a sibillák s a próféták alakjai ; hatalmas, koruk millióiból kiemelkedő, erőteljes alakok, tekintetük hirdeti, hogy jelenük sötétségé<től> és nyomorától körülvéve mégis világos, verőfényes időket szemlélnék a messze jövőben. Arc kifejezésükben a mulandóság csendes, de soha el nem muló bánata elmosódik a hiányt és változást nem ismerő örökkévalóság visszfényével, mely nemes kitartást és hajthatatlan kitérést lehel ez arcokra. Remény és mozdulatlan, sejtelmes várakozás kifejezése ömlik el rajtuk, ülnek és meredve tekintenek az őket környékező vak éjbe, s mégis látnak. Máshol a dómok külsején a sibillákat alkalmazták, míg bent a próféták alakjai vonulnak el hosszú sorban. Érdekes fölemlíteni az egyházi játékokat is, melyek néhol karácsony éjjelén tartattak.

A templom ajtajánál vették kezdetöket: ott álltak az őszülők, kik a Megváltóról szóló első ígéretet vették, sorban követték őket a patriarkák és próféták. A szentélyen kívül találkozunk a sibillákkal, a szentélyben a prófétákkal, s közel az oltárhoz, hol az Üdvözítő jászola áll, mindazokkal, kik kevéssel eljövetele előtt hirdették és várták. A középkor véleményét nyilvánítja a Dies irae borzalmas éneke, akár a tizenegyedik századnak a végítéletet váró félelme, akár a szerafikus rend egyik énekese, Celanói Tamás költötte legyen. Az egyház elfogadta ez éneket.

Dies irae, dies illa
Solvat saeculum in favilla
Teste David cum Sibylla.

A Sibylla nagy tekintélynek örvendhetett, hogy Dáviddal, a prófétával egy színvonalra helyeztetett. A későbbi korban tűnőfélben volt hitele, míg végre az újkor kriticismusa végleg elsöpörte. De szó ami szó, az újkor kritikájának sem kell mindenütt hódolnunk, elmefuttatásában túlad sok döntetlen és bizonyos tényen; sokszor már azért is, mert valami a régi időkben történt, előtte a mese jellegével bír. A helyes és való kritika előtt nagy tekintéllyel kell hogy bírjon a közvélemény, midőn kimutatható, hogy nem a tévely, nem az elfogultság volt gyökere. És mily babona kellett ahhoz, hogy fölismerjék a jóslást, a jósdákat s esetleg a sibillákat? Sokszor csak kétértelműségen, csak találgatáson alapulhatott a jóslatok valósága; de gondoljuk-e, hogy csupa talánnyal elbolondítható az egész emberiség? Ennek a józaneszű emberiségnek föl kellett a jósdákban ismernie valami fensőbb, az emberi tudást és eszélyességet meghaladó elemet. Én nem hiszem, hogy csupa találgatás által szerezhettek volna a jósdák, mint a delfii oly hírnevet, mely azokat Apollo kortinájának bűvös dicsőségével besugározá. Lehetetlen, hogy csupán a szavak ügyes elrendezésén fordulhatott volna meg nyilatkozataik igazsága. Minden föltehető raffinériával és furfanggal szemben tekintenünk kell a természetes, romlatlan közészre, mely fölött teljes győzelmet a csalás sohasem arathatott. Azután sok kérdés- és tanácskérésben lehetetlen volt szójátékkal felelni, mint pl. Krézus kérdésére, hogy mit csinál ő most Kisásziában? Legalább nem lehet megfelelni közkielégítéssel; pedig csak sok, ismételt, kielégítő felelet után léphetett föl a világhír, mely a jósdák tekintélye mellett szólal föl. Az ily dolgokat egyszerűen tagadáshoz venni, vétéség a történettudomány alapja és elvei ellen.

Midőn fenntartom és védem a jósdák nem mesés, hanem igenis való voltát, magától értetődik, hogy nem tulajdonítom nekik a jövendölést. A jósdák az ördög kathedrái voltak, qui in cathedra pestilentiae sedet; azon kor bálványozásának dajkái, melynek fordulópontját graphice festi Szent János a Titkos jelenések könyvének 20. fejezetében: «És láték egy angyalt leszállni mennyből, a mélység kulcsa és nagy lánc levén kezében. És megragadá a sárkányt, a régi kígyót, ki az ördög és a sátán, és lekötözté azt ezer esztendőre és leveté a mélységbe és bezárá és pecsétet vete rá, hogy többé ne hitegessen a nemzeteket.» A nemzeteket látszatos jövendölésekkel pompásan lehetett hitegetni, mert isteni erőt és mindentudást tételeznek föl, az ördög tehát a jósdák által elhitette az emberekkel, hogy ő Isten. De miképp adhatta szavainak a jövendölés látszatát? Az ördög a szellem gyorsaságával sok feleletet adhatott, mint ad most a spiritisztáknak, kik Amerikában kérőezik, hogy mit csinálnak Pesten: az ördög éles elméje és észrevevő tehetségénél fogva, számos tapasztalatán okulva, az emberek cselekvési módjára támaszkodva, sokat mondhat, ami meg fog történni, s amit mi észre nem veszünk, — de mindez nem jövendölés.

Jövendöltek-e tehát a sibillák? más szóval isteni ihletés volt-e ismeretük forrása? A sibillák mindenestre nyilatkoztak az Üdvözítőről, — minek ezt tagadni? Midőn az egész hagyomány hangoztatja, s a sibilla névhez e sejtelmés várakozás s az Üdvözítő hirdetése van fűzve. Azonban mily forrásból merítették e jósnók? Isten ihlette-e őket? Azt mondjuk mi erre: az ördög jól ismerte a próféták jóslatait, s meglehet, hogy az isteni gondviselés kényszerítette az ördögöt csalárd-sága eszközei által is előmozdítani a nép felvilágosítását. E véleményben van Szent Ágoston is a jóslásról írt művében, hol ezeket mondja: «Sic autem indignanter accipitur, quod aliqua etiam talia daemones audiant et praedicant (talía alatt érti a jövendöléseket, melyek az Üdvözítőre vonatkoznak,) quasi aliquid indignum sit, et quod ideo dicitur, ut hominibus innotescat, hoc non solum boni, verum etiam mali non taceant: cum . . . nec obesse aliquid (potest), imo etiam prodesse ad majorem notitiam famamque veritatis, cum de illa etiam hi quidquid noverunt, dicunt, qui ei perversis moribus contradicunt.» Ez érvelés oda megy ki, hogy miután az igazságra nézve érdemét tekintve egy s ugyanaz, ha jók, ha rosszak hírdetik: elfogadható a vélemény, hogy a jósdák és sibillák, ha az ördög befolyása alatt is, hírdethették az Üdvö-

zítót, hirdethették az őskinyilatkoztatást és a proféták jövődöléseit, kényszerítette arra az Istentől, ki ezáltal a pogányok segélyezését célozta.

Ha pedig valakinek tetszik, ami nekem épenséggel visszatevetség, a sibillákat csak mint eszményi alakokat szerepeltetni: akkor ezek a személyesített őshagyomány gyanánt tűnnek föl, mely sibilla név alatt mithoszi jósnő-alakot vőn. Akkor is megállja helyét a szentatyák érvelése és a sibillákra való hivatkozása; mert ekkép a sibillák alatt a személyesített hagyományt érthették, mely a pogányságban is elterjedt, azután nagy részben mithosszá fajult, csak az igazság egyik-másik morzsája maradt hamisítatlan, melynek méltó őrzésére és értékesítésére a költészet az ihletett sibilla látnoki lelkét és szüzi ajkait teremté.

Kicsoda Krisztus, az ember fia?

(1888) ³

I.

Isten és ember! Sok ragyogó tollat mozgatott s tett ékes íróvá Krisztus istensége. Az egyik írt, mert védekezni kellett, — a másik írt csupa szívbeli gyönyörködésből. De ha az egyiknek tolla éles volt s karddá lett, s ha a másiké édes volt s szava mézzé lett, mindkettő egyenlő távol, véghetetlen messze maradt annak megírásától s fölértésétől, hogy kicsoda Krisztus, az Isten? Adj nekem bármily ragyogó tehetséget s élt bele, amilyen csak telik, — ez a ragyogó tehetség csak oly messze marad az Isten fölértésétől, mint a falusi libapásztor. Mert az Isten végtelenségével szemben ez a két tehetség, jobban mondva a ragyogó tehetség s az együgyű tehetetlenség egyforma — semmi; amint hogy a naptól egyforma messze van a Tátra csúcsa s az a kis bogár, mely tövénél mászkál. Az elképzelhetlen távolsággal szemben ugyanis a Tátra magassága s a bogár alacsonysága közti különbséget el lehet hanyagolni; a legpontosabb mathézis sem érezné meg a hibát.

Más kilátást nyújt Krisztus imádandó emberségének fölértése! Ember, emberiség, lélek, szív, értelem, erény, — fogalmak, melyeket magunkból, lelkünk öntudatából meritünk, melyeket föleleveníthetünk, mihelyt homályosodnak. Önéletünk az ismeret létrája, melyen följuthatunk a legtökéletesebb embernek, Krisztusnak fogalmához.

A legvonzóbb s legragyogóbb fogalom, s a legérdekesebb ismeret, mely ezt az embert, Krisztust szemünk elé állítja; — ahány eszményünk van emberekről s emberi jelességek- s kedvességekről, mindannyi oda látszik minket utasítani Krisztushoz, az eszményi s mégis való emberhez. Fölhív önérzetünk, hogy ha ifjak vagyunk, lelkesülésünk elé ezt az eszményt tűzzük, ha férfiak, ha tudósok vagyunk, hogy ezt a legteljesebb embert fölkutassuk, annál is inkább, mert el fogjuk mondhatni: «Defecit anima mea in salutare tuum».

Azonban az eszmény vonzereje nagyon lepadt, fénye elhamvadt. Látjuk a koron s érezzük önmagunkon. Szabadságot veszek magamnak, hogy a vallásos eszmények lepadásához s elhamvadásához reflexiót csatoljak a történelemből; a reflexió érdekes s nem fog elvezetni tárgyunktól.

A vallásos eszmék- s eszményekkel korunkban nagyon mostohán állunk; amiért az előző korokban nemzedékek lelkesültek, annak most a halandók nagy része oda se néz, vagy csak bágyadt s élettelen tekintettel vesz tudomást tengődéséről. Nevezhetik ez erőtlen apathiát vallástalanságnak, hanyatlásnak, realizmusnak, praktikus iránynak, — a helyes elnevezés iránt mi ugyanis tisztában vagyunk, — a tény, a szemetszűrő ellentétesség megmarad; hogy azon, a lelkesülés zománcával körített eszmék most nem bírnak általános vonzerővel, s ami ennél fontosabb, az, hogy ha élnek is sokak lelkében, amint élniök kell s élni fognak mindig, nem fejtik meg előttünk, mily nagy lehetett hatalmuk, midőn ők voltak a társalgás legégetőbb kérdései, midőn mindenki őket forgatta, hányta, — midőn a vallásos küzdelmek harcossainak iratain oly érdeklődéssel, sőt mohósággal kaptak, mint korunkban akár a regényeken vagy képes hírlapokon.

S mialatt a vallási eszmék e büverejét fölfogni nem bírjuk, rajta kapjuk önmagunkat s világosan belátjuk, hogy mi is a kor gyermekei vagyunk, mert ha nagyjában képzeljük, de tisztán megfejteni nem bírjuk magunknak, mint lehetett meg egyszer a világon az eszményinek, a hitnek az az óriási hatalma; — nem bírunk magunknak hú képet alkotni azon emberek észjárásáról és gondolkozási módjáról; — koruk idegen előttünk. Egy kivágott erdő előtt állunk, melyről azt mondják, hogy hajdan életerősen emelte koronáját a magasba, de most csak dísztelen tuskók állanak ki a földből; az erő most is megvan a gyökerekben, de ha el akarjuk gondolni, mint fejtett ki hajdan a százados, életerős fáiban, tán meg se közelítjük pompáját.

Ki disputál most bármely társaságban, akár papok közt is a Szentháromságról vagy a megtestesült Igéről? Hogy félreértéseket elkerüljünk, megjegyzem, hogy a vallásosságot nem mérem a disputáció viszketegjének mérlegén, csak azt állítom, hogy azon kor érdeklődése és hangulata vajmi más lehetett a mi fölfogásainktól, s ha jól behatolnánk e gondolatba, meg kellene vallanunk önmagunk előtt, hogy ez érdeklődéssel s e közhangulattal szemben idegeneknek érezzük magunkat. A keleti római birodalom egyik alapos ismerője

így írja le a konstantinápolyi közönség érdeklődését a krisztológia dogmái iránt állítólag Nazianzi sz. Gergely egyik beszéde nyomán, amit nem állíthatok bizonyosan, miután magát a beszédet nem olvastam, de ha nem is mondja e szavakat Nazianzi sz. Gergely, mégis talpraesetten jellemzik azon kor irányát. Jortin : Remarks on History Ecclesiasticalban ezeket olvasni : «Ezen városban (Konstantinápolyban) hemzsegnek a kézművesek és rabszolgák, kik valamennyien alapos theológusok és a vásáros sátrakban és az utcán prédikálnak. Ha fölkérsz valakit, váltaná föl ezüst pénzedet, útbaigazít aziránt, hogy miben különbözik a Fiú az Atyától ; — ha a kenyér árát kérdezed, meghallod, hogy a Fiú kisebb az Atyánál, s ha kérdezősködöl, vajjon kész-e már a fürdő, megtudod, hogy a Fiú semmiből teremtett.» Egészen az akkori kor arián hitvallása szerint.

A vallási eszmék akkoriban élettellejesen s hódítólag ragadták meg az emberek kedélyét, uralkodtak a napi események s az élet minden egyéb ügyei fölött. Azonban beszélni, disputálni naphosszatt nem lehet kellő hozzáértés nélkül, még ha merő szófosztás lenne is ; kell ahhoz a szó, a gondolatok, a megkülönböztetések jókora bősége; azt a bőséget pedig az iratokból, az iskolákból s a homiliákból szedték. Oly nép, mely naphosszatt elült s naponkint fokozódó élvezettel hallgatt Aranyszájú sz. Jánost, Nazianzi sz. Gergelyt s más, mindenestre jeles, ha nem is ismeretes szónokokat, az nagy értelmet és fölfogást árult el ; — bizonyára manapság nem volnának oly kapósok és vonzóak homiliáik. E tünemények kulcsa az érdeklődés, az érdeklődésnek megmagyarázója pedig egy nagyon általános fogalom és szó : az «akkori korszellem», mely sokféle tényezőt foglal magában, ezek közt bizonyára első helyen áll a vallási eszméknek : Isten, Szentháromság, megtestesülés, stb.-nek lelkes fölértése. Ami lelkesít, az ékesszólóvá is tesz.

Térjünk már most tárgyunkhoz. Lelkes érdeklődésünk termékeny körébe legkönnyebben belevonható maga az Úr Jézus Krisztus. Az Isten is összekötő kapocs gyanánt állította Krisztust az emberi nem s önmaga, a teljes Szentháromság egy örök Isten közé. Belhelyezett valamit a megtestesült Igébe, amibe képes az ember belehatni, amit gondolataival fölfoghat, amit képes lelkesen megszeretni; ez az Istennel egyesített *emberség*. Krisztus Jézus embersége a Jákob létrája, egészen lenyulik a mi gondolatainkba s érzelmeinkbe. Róla lehet fogalmat alkotnunk, nagyot és

lelkeset; de alig alkotjuk meg, már is az Istenséghez emelkedtünk. Krisztus gondolatainak megértése e gondolatok örök tárgyát, az Istent veti lelkünkre, s alig hogy lelkesültünk Krisztusért, az ő fönséges és áldott emberségéért, már is megszeretjük általa és benne magát a vele lényegileg a személyiségében egyesült Istent. Krisztus érzelmei nagyságában és szeretetreméltóságában fölismerjük az Isten «örök, hű gondolatait», melyek a magában fönnálló szeretetből szivárogtak Krisztus háladatos lelkébe, s mi, akik ez érzelmeiket megismerjük s ismeretünkben azokat rögtön meg is szeretjük, kezdjük általa szeretni magát az Istent.

Nagy fogalmat alkotni Krisztusról, az emberről: — ime rokonszenves, vonzalmas útja az Isten-ismeretnek és szeretetnek. Ezen amily természetes, oly kevésbé sejtett utat vette tervbe s megvalósítva adta elénkbe az Isten, s e szándéklatának a legszívesebben engedett az egyház, s ugyancsak ezt az utat követi az emberi közérzet.

Az Isten szándékba vette s kitűzte az ember számára a Isten-ismeret ez útját; mert a megtestesülés által Krisztus emberi természete lett közege az Isten kinyilatkoztatásának; — amit kinyilatkoztatott, az emberi természet által nyilatkoztatta ki. Az Isten «örök, hű gondolatai» Krisztus emberi lelkével közöltettek, s ez a lélek lett csatornája a legnagyobb, a legteljesebb kinyilatkoztatásnak; amennyit ez a lélek fölfogott, amennyit értett az Isten végtelenségéből, annyi lett a mienk. Az Isten a «lux inaccessibilis», Krisztus szent lelke pedig a tükör, reá esett a «fény» sugara, s amit fölfogott belőle, reánk árasztotta: «candor lucis aeternae», «splendor gloriae». Krisztus lelke tehát a mi tanítónk s a mi tudományunk. Ugyanezt kell mondanunk Krisztus tetteiről. Amit az Isten a megváltásra nézve tett, mindazt Krisztus embersége által tette. Az anyagot Krisztus embersége szolgáltatta, — az isteni személy pedig, melyé volt az emberi természet, az érdemet, a méltóságot csatolta hozzá. Ime a megváltás művében az Isten Krisztus szent embersége által tesz, tanít, vezet magához.

Ugyanezt az utat követi, főleg napjainkban az egyház. Midőn Krisztust, a szeretetreméltó, fönséges, csodálatos embert akarja megismertetni s megszerettetni velünk: a megtestesült Istenben oly pontot választott, mely egészen emberi. Az egészen emberi fölérhető «Szív»-nek, Jézus Szívének érzelmeiben, hangulataiban, fájdalmai, vágyai, tulajdonságaiban, érényeiben megismerteti velünk emberségét.

E legnemesebb emberség ragyogó képe, lelkesítő alakja azután majd elvezet minket a végtelen Istenhez.

S tán az isteni gondviselés, mely ez időkre halasztotta Krisztusnak, az embernek szíve tiszteletét s megismerését, tekintettel volt a korszellem irányára, mely annyira nekifekszik a nagy emberek tiszteletének. Az emberinek tisztelete korunknak hitvallása. Mennyire túloz, ha szól, ha ír, ha alkot e téren! Ha bírná nagy fiainak lelkét lefényképezni s szívük gerjedelmeinek chromo- vagy litografus képét adni, mennyire ellesné minden mozzanatukat! Ime a legnemesebb ember, a legszebb teremttett lélek, a leggazdagabb, a legmegáldottabb. Szinte magától vetődik föl a kérdés: miféle lelket alkotott az Isten s mily adományokkal áldotta meg ugyanezt a lelket, melyet egyetlenül s öröktől az Igével való egyesülésre predestinált. Ez az egyetlen, örök határozat máris a legcsodásabb sejtelmekkel borítja el lelkünket.

Mostanában nem kell bebizonyítanunk azt, hogy Krisztus igaz ember, de igenis kell öntudatunkra hoznunk, hogy mit jelent az, hogy Krisztus igaz ember. Első állításunkat eléggé igazolja a tény, hogy a régi herezisek eltűntek. Ami tévelyt a görög szóhátság, nyelvük hajlékonysága s vitáskodó hajlamaik az egyházban támasztottak, jobbára elsimult. Az áriusi tan, hogy Krisztus nem Isten, szélesen dominál ugyan a materialista körökben, de a materializmus csak thézisében egyezik meg Ariussal, csak az eredménykép kimondott állításban, hogy Krisztus nem Isten; az útban pedig, melyen e tévtanhoz került, a fölfogásban a megváltásról és Krisztusról oly távol áll egyik a másiktól, mint akár Makó Jeruzsálemtől. A csupas, kereszténységet levedlett anyagelviség nem töri fejét thézise bizonyításában úgy, mint Árius; nem mondja, hogy Krisztusnak mint embernek nem volt lelke, hanem valami fensőbb, istenféle szellem pótolja a lélek helyét, s miután ez az istenféle szellem szomorúságot, félelmet szenved, mint az Irás mondja Krisztusról, világos, hogy ez az istenféle szellem nem az Isten, nem homouision, nem egy lényegű az Isten szenvedhetlen, változhatlan lényegével. Mennyire túladnak már az efféle szubtilitásokon! A régi tévelyeken még lógott valami kereszténység, akartak hinni; az is, aki tagadta, hogy Krisztus Isten, védekezett; — az új tévelyek más forrásból merülnek föl: mindennemű hittagadásból, minden természetfölöttinek gúnyolásából. Ez a két különböző irány théziseiben néha találkozik, például mikor tagadják, hogy Krisztus Isten, de legtöbbször ellen-

ségesen állnak egymással szemben. A mai korban senki sem fogja tagadni, hogy Krisztus igaz, teljes ember, régen meg ép ez a tévhit ismétlődött mindenféle változatokban. Ezért nem szükség bebizonyítanunk, hogy Krisztus igaz ember, de mint mondtam, öntudatunkra juttatni e tényt nem fölösleges munka.

Sokan nem értik s nem érzik át, hogy Krisztus igaz ember; miért? azért, mert Isten is. A két természet előttük szinte összezavarodik, s nem különböztetik meg, hogy mit bír Krisztusban az emberi természet, ha magában tekintjük. Ők Krisztusnak minden nagyot és hatalmast az emberséggel egyesült isteni természet miatt vindikálnak, s így az emberi természet csupaszul és árván áll, vagy pedig fogalmat sem alkotnak maguknak róla. Krisztus például mindent ismer, természetes; de ismer-e mindent mint ember is? az a teremtett lélek, mely Krisztusnak az embernek lelke, miféle ismerettel bír? ismer-e mindent? Hogy pedig milyen fönséges az az emberi lélek, mely a mi testvérünk, az nagyban függne annak megítélésétől, hogy ismer-e mindent? milyen az ő tudománya? Épen úgy mondjuk, hogy Krisztus szent, sőt maga a szentség; világos. Hiszen benne lakozik lényegileg az Istenség. De az a lélek, az a szív, mely olyan mint a miénk, mely úgy érzi magát mint mi, szent-e? s hogyan? a kegyelem által szenteltetik-e meg, mint mi? S milyen e kegyelem mértéke? Hogy mily fönséges az a teremtett, emberi lélek, nagyban függne annak megítélésétől, hogy mennyire szent? Épen oly találó és reflexió, ha Krisztus csodáit vesszük szemügyre. Föltéve, hogy Krisztus emberségének is meg volt adva a csodatevő hatalom, ez nagyban emelné e kitüntetett lélek fönségét.

Senki se mondja, hogy egyre megy ki, ha Krisztus mint Isten volt-e szent s mívelt-e csodákat, vagy mint ember; — dehogymegy. Az az emberiség, vagyis az a csont a mi cson-tunkból és hús a mi húsunkból, — az a lélek a maga értel-mével, akaratával, indulataival, mily közel áll hozzánk, mily jó ismerősünk; maga az Isten pedig, ki az emberséggel egyesült, mily utólérhetetlen távolban áll tőlünk, végtelenül különb tökélyben, erőben, mindenben! Gondolatai egy gondolat, s ez a gondolat ő maga s nem más mint gondolat, de amely gondolat egyszersmind akarat; — e gondolatban és akaratban van minden ismeret, ismerete mindennek, ami történt, ami történni fog, ami történt volna és történni fogna, beláthatlan, megszáámíthatlan, nem létező, de lehet-

séges föltételek alatt ; ez a mindent összefoglaló gondolat és akarat nem kezdődött gondolatni soha ; nincs ész, melyből előlépett, nincs tehetség, amely előbb nyugodott s azután gondolkodott és akart, nincs lényeg, amelynek aktusa volna ez a gondolat és akarat, hanem ész és gondolat, gondolat és akarat, lényeg és aktus elválaszthatatlanul egy, magától van, öröktől van . . . a semmi tehát lehetetlen, s mint a szó mondja, nem létezik, de a minden, vagyis az Isten szükségképen létezik

Ezzel az egy végtelen «minden»-nel szemben létezik az ember ! Nincs közte s a végtelen «minden» közt arány ; ha fokozódnék az ember ereje a csillagokig, akkor is semmi az Istennel szemben.

Krisztus embersége is semmi a vele egyesült isteni személlyel szemben. Mit gondolhatott, mit érezhetett az a szent krisztusi lélek arról, hogy Isten vele egy személyben egyesült ! Folytonos megsemmisülésben imádkozott. Érezzük-e már az óriási különbséget Krisztus embersége és az örök Ige közt ? De azt vethetné ellen valaki, hogy egy személyben volt egyesítve az emberi természet az istenivel. Természetesen, de azért teljesen megmaradt magában, gondolkozott, érzett mint mi. Mert hisz ha az emberi természet alsóbb részét, a testet egészen, valósággal bírta, bírta a felsőbbet is, a lelket gondolataival és érzelmeivel. A két természet nem volt összezavarodva. Marad tehát külön az Istenben, Krisztusban az ember, marad közel hozzánk, hogy megközelítsük, hogy megértsük. Ha megértettük, csodálni fogjuk, lelkesülni fogunk érte ; aki oly dicsó és fönséges, meghódítja szíveinket, eszményünké válik.

II.

Hogy mily tökéletes lelket alkotott az Isten Krisztus Jézusban, kitűnik először, ha ezt a lelket mint a természet rendjében helyet foglaló teremtményt tekintjük. Bizonyára remeket állított az Isten e teremtett lélekben a világba, s az első gondolat, mely e sejtelmet érleli s a sejtelemtől érvet erőszakol ki az, hogy Krisztusban az *Isten meg akarta újítani az embert*. De honnan vegye az ember-újítás isteni szándékzata a mértéket, melyet ez «új» léleknek erőit kiszabja ? honnan a határvonalat, ameddig s amelyen túl ne öntse bele az isteni lényeg teremtett participációját — az emberi tökélyt ? Az újítás szükségkép reflektál azon állapotra, melyben a most elromlott s elcsenyevészedett ember «új» volt ; — ez pedig

az első ember állapota ! Legalább oly tökéletes volt Krisztus emberi lelke, mint az első emberé.

Krisztus a szó szoros értelmében az «új ember», — íme az első érv, mely sürgeti Krisztus lelkének tökéletességét, s mely egyszersmind elvezet e tökély lehető megértéséhez. Lássuk csak !

A teológusok közvéleménye szerint az első ember a tökély pompájában állt, először azért, mert közvetlenül került ki az Isten kezeiből, ujjainak remeklése volt. Szent Tamás több artikulusban disputál az első ember testi-lelki állapotáról, értelme fönségéről, akarata teljességéről, hatalmas uralmáról a természet fölött. Az értelem tisztasága s homálytalan tündöklése úgy ébredt az első ember lelkében az Isten szavára, mint a nap a párátlan ég átlátszó síkján ; mindent értett, amit állásában s hivatásában érteni kellett, s az akarat, mely az Istennek teljesen hódolt, e hódolat szükségszerű következetességével kifejtette önmagán minden érely díszét.

Az első ember ismeretére nézve Szent Tamás e kérdést veti föl : *Utrum primus homo habuerit scientiam omnium?* a feleletet in corpore articuli olvassuk : «*Homo potest esse principium alterius non solum per generationem alterius, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est a Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et haec sunt omnia illa, quae virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quaecunque scilicet homines naturaliter cognoscere possunt . . . de supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitae humanae secundum statum illum*». Pars prima quaest. 94. art. 3. Szent Tamás szerint tehát az első ember mindent ismert, ami természetes úton az ember által fölismerhető, a természetfölöttiekből pedig mindazt, ami az ember azon állapota szerint az örök üdvre szükséges volt ; névszerint hitte a megtestesülés titkát (2. 2. quaest. 2. art. 7.), s következőleg a Szentháromság misztériumát is.

Itéletének helyességére és hibázhatlanságára nézve Szent Tamás a kérdésre : *Utrum homo in primo statu decipi potuisset?* azt feleli : «*Quantum ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro modo decipi poterat ante peccatum . . . haec*

positio (quod decipi potuit) non convenit integritati primi status; quia ut Augustinus dicit (De civitate Dei, lib. XIV. cap. 10.): «In illo statu erat deviatio tranquilla peccati, qua manente nullum malum omnino esse poterat». Manifestum est autem, quod sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ejus. Unde non poterat esse, quod innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicujus, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat: ita in intellectu poterat esse carentia notitiae alicujus, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi». Pars prima, quaest. 94. art. 4.

Még csak az első ember akaratának jelességéről álljon itt egy idézet: «Dictum est, quod talis erat rectitudo primi status, quod ratio erat Deo subjecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt, quam perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis. Unde rectitudo primi status exigebat, ut homo aequaliter omnes virtutes haberet». Pars prima, quaest. 95. art. 3. Mondja pedig «aliqua- liter», mert nem bír minden erényt egyenlő mérvben. Ez az új ember képe; az emberé, mikor még új volt alkotmánya, mikor még nem volt roszkatag és rozoga, hogy minden része másfelé kívánczók. Krisztus is «új embernek» teremtetett, tehát «rectus» volt, a természet tökélyében lépett elő. A katolikus theológia mindig fönséges képet alkotott magának az Isten teremtésének koronájáról, s ezáltal nem tett mást, mint visszhangoztatta a szentírás szavát, hogy minden, amit Isten tett, nagyon jó volt.

Azonban az első ember nemcsak, mert «új» volt, egyesítette magában az ész, akarat és a test tökélyét, hanem mert «feje» is lett az emberi nemzetségnek, törzse a népek családfájának; mint ilyen mindenestre magában foglalta azon tehetségeket és tulajdonságokat, melyek a tőle származó emberi nemet legkitűnőbb képviselőiben díszíthették: Krisztus is a «megújított ember», s az «új fő» fölragyogtatta önmagán a lélek s a szív azon tulajdonságait, melyek őt az «új nemzedéknek» legkitűnőbb képviselőjévé tették; de mit mondok képviselőjévé? nemcsak, hanem eszközlőjévé is mindazon dísznek és fönségnek, mely a restaurált emberi nemet kegyelme által fölragyogott.

Milyen lehetett tehát Krisztus lelke? Krisztus lelkének tökélyeiben a lelki, a szellemi ember teljes erővel való föl-

ébredését üdvözöljük, — a restaurált emberiség legszebb tavaszát. S Krisztus lelkének tökélye alatt nemcsak a kegyelem reá özönlött ajándékait értjük, hanem a természet rendjébe tartozó tehetségekre és tulajdonságokra is reflektálunk.

A katexochén «új ember»-ben a természetes tökély alap-épületül szolgált a rajta emelkedő kegyelmi tökélynek, s amely nagy volt a kegyelem műve Krisztusban s amennyivel fölühaladta az Isten természetfölötti ajándékait, melyek Ádámnak lettek osztályrésze: annyival hatalmasabb, teljesebb és impozánsabb volt a természet gazdagsága is Krisztusban. Krisztusban a természet belevonatott az Istenbe, az Isten fölvette, magával egyesítette, közel hozta azt, ami távol esett tőle, s ez eltávolodásban csúnya és éktelen lett. Ádámban tökéletes és ékes volt az ember, mert közvetlen közel állt az Istenhez, — a fétist imádó pogányban eltörpült és elfajult, mert távol esett tőle; — de ha ez a távol esett ember nemcsak közel jutna Istenhez, hanem érintkezne is vele, akkor rajta szükségképen a tökély sohase látott mérvekben tündöklének. Az érintkezés megtörtént. Az érintkező pontul pedig Isten s az emberiség közt Krisztus lelke választatott. Azáltal prototipusa, eszménye lett minden, teremtménybe oltható tökélynek. «Ergo cum esset in plenitudine divinitatis, exinanivit se, et accepit plenitudinem naturae et perfectionis humanae; sicut Deo nihil deerat, ita nec hominis consummationi, ut esset perfectus in utraque forma.» Ambrosius: epist 8.

S midőn ekkép Krisztus lelke prototipusa lett a megújulásnak, eszménye a test és bűn fölött győzelmes szellemnek, bizonyára önmagán fejtette ki mindazt, ami megújult, s önmagán ragyogtatta föl a győzelmes szellem hatásait. A megújulás a kegyelemnek, az értelemnek, az Isten előtt hódoló akaratnak uralmát jelzi a természet, az érzékiség, a szenvedély fölött. A megújulás e műve Krisztus lelkén tündöklött föl legélesebben. Krisztus lelkében tehát a szellemi rész egészen uralkodott a testi rész fölött; az értelem legtávolabb állt az apostol által kárhoztatott «sapientia carnistól; az akarat a szellem fölényével élesen elvált minden, még a legapróbb érzéki ingertől. Mindez más szóval csak a lélek tökélyét jelenti! Az a lélek, mely ereje teljében fejtheti ki minden pompáját, mely oly tiszta, hogy nincs benne az érzékiség legkisebb ere, mely oly szellemi, hogy értelmi lángját nem homályosítja a tudatlanság legbágyadtabb árnyalata: — az a lélek a legtökéletesebb lélek; amely tökéletes az arany,

ha egészen színarany, s a virág, ha elemeiben nincs egyetlen idegen parány.

Krisztus emberi természete által az Ige az egész emberiiséget megújította; Krisztus lelke tehát képviseli mindazon jó erőt és tehetséget, melyet az Isten az emberi természetben annyira méltatott, hogy képzelhetlen magasba emelte. Kellett, hogy az Isten a leghatalmasabb s legáldottabb lelket válassza e kimondhatlan méltóságra, s hogy értelmében, akaratában, érzelmében, kedélyében, komplexiójában képvisítse azon állásra, melynél fogva a megújult emberiség feje, — s azon műre, melyet e léleknek az Istenség befolyásának engedve végrehajtani kellett; értem a megváltást.

E ragyogó ismeretet, melyet emberi ész be nem láthat, nem merítette lelkének természetes tehetségeiből, hanem az Istentől; de bizonyára arányos volt lelkének természetes tehetsége azon célhoz, mely a kegyelem rendjében várt reá. Ugyanazt mondhatjuk akaratáról. Üdvözítő akaratának, melyet a legnagyobb szentség és kegyelem nemesített, természetes erői is alkalmasak voltak arra, hogy egy világot átkaroljanak s a legnemesebb indító okok által szítva az önfeláldozás hevülő szeretetéig emelkedjenek. A világot átértő ész s ugyancsak a világot üdvözítő akarat tüntetik föl nekünk Krisztus imádató lelkének fönségét. E lélekkel tehát semmi más teremtmény nem mérkőzhetik. Ez a lélek dicséri Szent Tamás tudományát, mint a mester dicsérni szokta a gyermek törekvéseit: «Bene de me scripsisti Thoma»; — beleveti a lángészbe egyik-másik sugarát, aki gondolná, hogy utólérte, észrevenné, hogy «in sole posuit tabernaculum suum»; gyujt erényt a tiszta, Isten-áldotta emberi lelken; nyujtja karját a törékeny jóakarathoz: maga pedig «exultavit ut gigas ad currendam viam»; — nagy és hatalmas, egyetlen, amily egyetlen az «Atya bölcsesége», az Ige, ki azt választhatlan egyesülésre méltatta.

Krisztus lelkével minden emberi lélek rokon, ő «a jövőendő kor atyja»; e minőségben minden lelket ért és átlát; oly nagy, hogy mindenkivel tud érezni, oly gazdag, hogy minden emberi lélek benne rokonszenves indulatra és megértésre talál; mint a napsugár a göröngyöt megvilágítja, s a kristályjegecen vakítólag fölragyog: olyan Krisztus szent lelke; a tehetetlen, élettelen szívet melengeti s a tüzes emberi lelken vakító fényt gyujt — mindkettőnek jól esik, nem kívánnak többet. Krisztus lelke, mint a teremtés tetőpontja, oly mély és változatos, hogy minden emberi gondolat és érzelem benne visszhangra

talál, minden törekvés gondos ápolásra, minden forró vágy méltató buzdításra. Ő igazán mindenek megújítója s a megújult lelkek elseje!

III.

A második ok, mely bizonyítja, hogy mily tökéletes Jézus emberi lelke, közelebb hoz a megtestesülés titkának magaslataihoz. Jézus, az ember a természet rendjén kívül teremtett. Nem a természetes tényezők összehatásából, hanem az Isten közvetlen, direkt teremő akaratából.

Az Isten Jézusban nem teremtette az embert, mint különálló személyt, mely fogantatik és születik, hanem az emberi természet mintegy beleteremtett a már fönálló, az öröktől fogva létező isteni személybe. Krisztus embersége nincs magáért, hanem az Igéért; azért nem az egyesülés előtt, hanem magában az egyesülésben teremtett, az «Igének kebelében», «in ipso gremio Verbi», hogy az övé legyen, hogy másé sem azelőtt ne lett légyen, sem azontúl ne legyen. Találó kifejezés ez, hogy az emberi természet «in ipso gremio Verbi» teremtett. A keresztény tan tagadja, hogy Krisztus előbb ember volt, s azután egyesített az Istennel; és pedig méltán többféle oknál fogva. Ezen okok egyike belevág a szőnyegen fekvő tárgyba; azt mondják ugyanis, hogy a külön fönállás által az az emberi természet a profán lények közé lépett volna, s azért nem illenék, hogy azután forrjon bele az isteni személybe, a theológusok kifejezése szerint: *Quia deflorata quodammodo et infamata est, quae creatae hypostasi subjacuit; quia ingenua non est.* Thomassin. *De incarn.* V. l. 3. c. 12.

Már pedig ami nemcsak közvetlenül került ki az Isten kezéből, hanem ami mintegy az Istenben, hiposztázisának hatáskörén, területén belül teremtett, ami eredetében is egészen és kizárólag az Istennek volt fönntartva: annak bizonyára minden, az emberi természet által megengedhető tökélyel kell bírnia. Méltán idegenkedünk a gondolattól, hogy Krisztus mint ember valamikor, akár fogantatásában is, magában fönálló s önálló személy lett volna, mert sért, mert érezzük az indecorum-ot, mely abban rejlik, hogy valami földi lény, miután az Istenen kívül állt s magára és nyomorúságára volt hagyatva, egyszerre kezdjen isteni lenni: de akkor sokkal méltóbban idegenkedhetünk azon föltevéstől, hogy az a földi lény, mely a lét első percében belevonatott az Isten hiposztázisába, nem a lehető tökély-

ben ragyogjon, hanem a véges természettel járó gyöngeségen kívül, más hiányoknak és tökéletlenségeknek is legyen siralmas hordozója, melyeket az Isten készakarva ültetett belé.

Ha az Isten, ahol directe működik, nem teremthet karikatúrákat, hanem az illető lény rendeltetéséhez szabja ajándékait, akkor ezen kiválasztott emberi természet direkt, Isten által való keletkezését, az «in gremio Verbi» való teremtést szükségképen az emberi természet teljessége és tökéletessége követte. — Csak a természetes s természetfölötti erő teljessége mondhatta el Krisztusban: «Scimus, qua simus origine nati!» Az «origo in gremio Verbi» csak egy sohasem látott tökélyű természetnek adhatott létet.

A harmadik ok már nem foglalkozik Krisztus szent emberségének keletkezésével, mely mint az imént mondtam, az Isten közvetlen s rendkívüli hatásából és «in ipso gremio Verbi» történt, — hanem a keletkezés által előálló Isten-emberre vonatkozik. Az előbbi ok a «fieri»-t, az utat, — a következő a «factum»-ot, az eredményt veszi tekintetbe.

Hogy Krisztus emberi lelke a teremtett lelkek közt a lehető legtökéletesebb volt, kitűnik abból, hogy az Isten lelke volt. Amint én mondom lelkemről vagy testemről, hogy ez az én lelkem, ez az én testem: épúgy mondhatta s mondotta is a Fiúisten: ez az én testem, s beszélt lelkéről. Ezen egyetlen mondatnak valósága, melynél fogva maga az öröktől fogva való Isten mondhatta: «szomorú az én lelkem» — a legragyogóbb színben tünteti e léleknek méltóságát s méltóságának megfelelő erőteljét.

Hogy kiérezzük ezen állításnak: «az én lelkem» sokat mondó értelmét, szükséges e léleknek szoros egyesülését a végtelen tökélyvel elemeznünk.

A személyes egyesülés titkába sokféle utat törtek a szentatyák. Beszélnek legbensőbb egyesülről, tökéletes áthatolásról, immeációról; íme mennyi törekvés az elérhetetlen után; mert hogyan egyesülhet, hogyan hathatja át s hogyan immeálhatja az Isten az emberi természetet, ki bírná fölfogni? Midőn hiányzanak fogalmaink a lélekről, midőn csak az anyag s az anyaginak tagadása által ragadhatunk meg belőle valamit, ami a következő percben az emberi nyelv s a gondolat darabosságában ismét kisiklik kezünk közül: hogy akarunk mi akkor az Isten s a lélek személyes egyesülésébe behatni? Hogyan köttetik s egyesül a lélek lélekkel, lélek szellemmel, test és lélek Istennel — ki tudja? Legyünk meggyőződve, hogy ezt nem értjük. De az értés

helyett sokszor az érzés segít rajtunk, a tudomány helyett az élet; aminthogy az Isten is nem tudományt, hanem életet, nem értést, hanem hitet fog számon kérni tőlünk. A személyes egyesülésnek istenemberi titkába is a hit s az érzés vezet, s ez ad némi fogalmat róla. Amint én nem tudom, hogy mint egyesült lelkelem testemmel, s mint állhat fönn most is az az egyesülés; amint el sem képzelhetem, hogy mikép kapaszkodhatik a lélek, melynek részei nincsenek, a darabos csontvázba s az alakatlan hústömegbe, s mégis az érzés által a legbensőbb egyesülés öntudatára jutok: úgy kalauzol el ez öntudat s róla való fogalmam az isteni személy s az emberi természet egyesülésének fölfoghatlan titkába. A személyes egyesülésnél fogva a második isteni személy csak úgy szólt s érzett lelkéről, amint értek s szólok az én lelkemről; az az emberi lélek «övé» volt. Ime a legbensőségesebb egyesülés kulcsa: «enyém» s «én» — e két szó adja a leghívebb fogalmat s nyitja a legbiztosabb utat.

Ezentúl senki sem nyomult előbbre. Alexandriai sz. Ciril is dialógusában «Quod unus sit Christus» így ír: «Unum porro filium et unam ipsius naturam esse dicimus, tametsi carnem animam intelligente praeditam assumpserit, *ipsius enim ut dixi facta est humanitas*». Ime az ok, mely miatt az emberi természet Krisztusban nem külön személy: «*ipsius facta est humanitas*», nem önmagáé, hanem Istené. Az isteni személyhez járult, hozzácsatoltatott, bele fölvétegett. Valamint az én testem nem különálló tárgy, hanem személyhez tartozik, rész az egészben, s magában nem egész: úgy az emberi természet az Istenfiában nem külön áll, hanem hozzátartozik, az övé. Tehát nem személy, hanem a személyé, vagyis a személy emberi természete.

Végezzünk! Az az egyetlen, az Istennel való egyesülésre kiszemelt lélek, a Krisztus lelke, csak úgy az Istené, mint az én lelke az enyém! Már most, milyen lelket teremtetett hát magának az Isten, hogy elmondhassa róla: «én lelke?» Ime mi kívánja, hogy e lélek csodalélek legyen? Az, hogy övé, hogy Istené. Ami Istené, az mind jó és szép, az is, amit kívül tesz; — de amit önmagába, személyébe fölvesz, annak oly tökéletesnek kell lenni, hogy tán földi nem is lehet. S méltán; ki gondolta volna, hogy lehet, mielőtt a valóságban lett? Ez a megtestesülés titkához, mélyeihez, magaslataihoz tartozik.

Ragadjuk meg más oldalról ugyanezen gondolatot. A személybe való fölvétel által az az emberi test és lélek

külön — mint létjoggal és rendeltetéssel bíró lény — többé nem számít; eszes lényeknél a karnak, lábnak nincs külön létjoga és rendeltetése; ha létjogról és rendeltetésről van szó, akkor csak az egész, a személy jön tekintet alá. Sehol sem létezik a test, a fej, a láb külön; ahol létezik, ott az egészben létezik: úgy van az Krisztusban; az az emberi természet külön nem jön tekintetbe, csak mint rész; — ami tekintetbe jön, az maga az isteni személy. A rész pedig az egészért létezik, a kéz, a láb, a testért: épúgy Krisztus lelke nem magáért létezik, hanem a vele egyesült isteni személyért. Csakis azért teremtett, hogy Istené legyen, — szinte fölmegy, elvész az Istenségben. Úgy gondolta ezt mindig az egyházi hagyomány, s ki nem fogy e gondolatainak variációjából. «illa humanitas non in semetipsa, sed in Verbo habet subsistentiae rem; nec enim propter hoc, ut sui ipsius separatius esset sicut nos, sed ut Verbo uniretur, et ejus esset proprium indumentum et inaestimabile, ut ita quis inquit, instrumentum et ut Deus esset homo, creata est.» — Rusticus contra Acephalos disputatio. Alább: «Et causa ut sit illa humanitas est Deus Verbum, et haec comparatione Verbi non est ut subjectum sed ut accidens.»

De aminek annyira nincs önmagában oka, hanem az isteni személyben, — ami csak úgy létezik az isteni személy egységében, mint a hús a testben, annak úgy kellett teremtetnie és formálódnia, hogy ebbe az isteni tökélybe beleilljék, s hogy csakis az isteni személy végtelen méltósága és fönsége legyen mérvadó e léleknek minden erővel és tehetséggel való fölszereltetésében.

Ha az isteni személy fönsége a mérvadó, akkor Krisztus emberi lelke lehető legtökéletesebb s legfönségesebb lélek!

E gondolat tükröződik a szentatyák leleményes összehasonlításain és képein. Kimeríthetlen ékesszólásuk árából úgy tűnik élénk Krisztus emberi lelke, mint amely tüzeit, nemességét, hevét az őt átható Istenségből veszi. Csodálatos képességgel látszik ellátva lenni Krisztus lelke, mely arra van rendelve, hogy az Isten egészen áthassa, magát neki kimondhatlan bensőséggel inszinuálja, s ez inszinuációja által azt az emberi gyöngeség, állhatatlanság, tehetetlenség mámoros köréből kiemelje.

Azért beszélnek a szentatyák «deificatio»-ról, ami természetesen nem az emberinek istenivé való átváltozását, sem az emberinek s az isteninek összekeveredését, hanem csak az egyesülés bensőségét jelenti: «Sicut lanae albedo colore pur-

purae tincta non est bicolor, sed unicolor ; ita mens coruscans et deificata est unum quiddam, neque sunt duo ἡγεμονικά.» Athanasius, De sancta Trinitate, dial. IX., n. 5. «Quid ergo accepit anima Christi? Plenitudinem deitatis, plenitudinem sapientiae, plenitudinem virtutis. Totum quod Dei est accepit. Quomodo accepit? Non versibilitate naturae, sed firmitate personae. Accepit, non quia in illud essentialiter mutata est, sed quia ineffabiliter illi unita est, etc. Sapientiam habet, aeternitatem habet, habet omnia per gratiam, quae Deus habet per naturam. Habet totum, non quod creatura aeterna aut immensa esse possit, sed quod aeterno et immenso unita sit. Accepit quod non habuit, sed non desiit esse quod fuit. Accepit plenitudinem sapientiae, in qua et per quam plene ac perfecte sapiens esset ; non tamen accepit, ut sapientia esset.» Hugo de S. Victore, De sapientia animae Christi.

S hogy táruł föl e szempontból nézve egyszerre Krisztus lelke, melybe a tudomány, a bölcsesség, az Istenség bősége kiáradt «illapsu substantivo deitatis!» De csak egy percre ragadhatjuk meg gondolatunkban e fönséges lelket, mert a következő pillanatban elnyomja s elnyeli azt az Istenség tengere. Találókknak érezzük a szentatyák lendületes ékeszólását, mely Krisztus lelkét az Istenségben csak úgy szemléli, mint a cseppet a tengerben, a darabka vasat a kohóban, a kristályt a napfény özönében. A vas a kohóban mintegy tűzzé válik, nem is látni mást benne, mint tüzet, mint izzást ; aki pedig hozzányúlna s érinteni merné, az nem vasat, hanem tüzet érezne. Így abban az «áldott lélekben» is, — mely mint a vas a tűzben úgy rejlik az Istenségben, rejlik a Bölcsességben, rejlik az Igében, — minden amit tesz, amit gondol, amit szól, Istenre vonatkozik, s aki hozzá ér, az Isten erejét éri. Ez Origenes okoskodása, Περὶ ἀρχῶν I. II. c. 6. n. 6

IV.

Krisztus lelke tökélyére a megtestesülés annyi fényt áraszt, mint a nap a földre. Mint a változatokban gazdag vidék minden lépten-nyomon új meg új kilátást nyit : úgy az isteni nagylelkűség és bölcsesség kimeríthetlen műve, a megtestesülés, itt is, ott is láttatja azon egyetlen, kiválasztott lélek pompáját, sejteti gazdagságát, föllebbenti habár csak pillanatra a fátyolt, mely alól a tökély vakító fénye tör elő. Egy ily föllebbentésre előáll a következő gondolat : Krisztus lelkének utólérhetlenül szépnek és hatalmasnak kellett terem-

tetnie, mert desztinálva volt, hogy az Istenség tökélyesítse azt, — bizonyos értelemben «formája» vagyis legfőbb alakító erőt s tökélyt adó elve legyen. Hogy e gondolat a kellő éllel bírjon, nézzünk szét a világban, hol gyökereire akadunk. A teremtett lények sorában úgy vesszük észre, hogy a merő anyag is annál tökéletesebb, minél tökéletesebb az életelv vagy a lélek, amely azzal az anyagi testtel egy élő lényt képez. Az indukció megvilágosítja ez állítás elvont igazságát. A növények anyagi része, a szervezet sokkal tökéletesebb, mint a szervezetlen kő vagy föld, azért, mert a fensőbbrendű életelvnek van szánva, befolyásának felvételére van előkészítve; az állati test tökéletesebb mint a növény(nek) magában véve csodálatos szervezete, azért, mert az állati lélek fölülmulja nemcsak az erő fokában, hanem a lényeg nemességében a növény életelvét. Ugyanezt mondhatjuk az emberi testről és lélekről. Egyfajú lények, pl. emberek közt, ha az egyikét a másikkal összehasonlítjuk, ezen elv érvényesülését nem találjuk következetesen kifejezve sok más tényező összeszőgellése miatt, de találunk valami hasonlót, ami ugyancsak ezt az elvet, de más alakban hozza felszínre. Ugyanis áll az, hogy minél tökéletesebb a test, annál alkalmasabb arra, hogy a lélek áthassa s szolgálatára fölhasználja, s erőit vele közölje. Az erőközlés által a test az élet magasabb és teljesebb fokára emeltetik, érzékei élesednek, szellemi tehetségei elevenebbek és képesebbek.

Már most a megtestesülés titkában Krisztus emberi természete arra alkottatott, hogy a legnagyobb, a szubstanciális tökélyvel, az istenséggel a személy egységébe lépjen; arra teremtetett, hogy ezen legfőbb s leghatásosabb «formát», (fordítsuk alakító és alakot, természetet adó elvnek) az Isten belésugározza, reá árássa hatásait. Lehetetlen, hogy legyen nagyobb vonzódás valamely teremtett lényben a tökély felé, mint volt Krisztus lelkében, midőn ezt a lelket közvetlen közelből, a személyi egyesülés szentélyében örökre magához ragadta s magával összekötötte az Isten. Az Isten bizonyára lehetőleg képesítette e lelket, hogy természetfölötti behatásainak engedhessen, képesítette arra, hogy a fényből fényt, a hőből meleget fogadhasson; midőn azt a magasba magával ragadta, gondoskodott arról, hogy e lélek értelme az Isten fönségét embertől telhetőleg megközelítse, s hogy a szellemi tehetségeket termékenyítő isteni áldásnak hálás talaja legyen. Ez az egy gondolat rám erőszakolja, hogy Krisztus áldott lelkét mindenek fölött nagynek s kitűnőnek hirdessem.

A felsőbb szellemi erőnek kihatását az alsóbbra az emberi természetnek más példáján is látni. A szellemi erő, a lélek nem mindenütt fejti ki a testen csodálatos erőit, hanem másképp nyilvánul a szem élében és kellemében s másképp a homlokon; teljesen, bőségesen villan ki a szem tükréből: ért, éltet, gyújt s éled önmaga; máshol tompább, inkább tűr, mint tesz. Ott ahol ért, ahol dolgozik, ahol gyújt s önmaga gyúl, ahol élete torlódik s halmozódik, ott szerve is tökéletesebb, komplikáltabb, művésziesebb, hozzá, vagyis az élet-hez, alakja változatossága- és gazdagságában hasonlabb.

Igaz, hogy mindez csak hasonlat, de nem illik-e rá az Istennel összekötött emberségre, mely az isteni személy organum-ának, «vivum et rationabile instrumentum»-ának neveztetik? Amint senkire sem borult az Isten ereje oly mérvben, mint Krisztusra, amint senkit sem választott ki arra, hogy általa nyilvánuljon legteljesebben, mint Krisztust: úgy nem is teremtett s nem alkotott az isteni bölcsesség fölfogására alkalmasabb lelket, vagyis értelemmel áldottabb lelket, s nem formált az Isten irgalmával együtt-érzőbb szívet vagyis tökéletesebb szívet.

Az «Ige» áthatja az értelmes teremtményeket; indítja, sarkalja, kormányozza és boldogítja őket, de nem veszi föl személyébe, nem teszi magáévá; ezt egynek tartotta fel, a legkiválasztottabbnak.

Az «élet élete», az Isten mélyen behat az emberi lelkekbe, nemcsak fölületükön érinti, de lényegükön átömlik, élteti, alakítja mindenikét saját képessége szerint; de csak egyetlenegyre önti ki bőséget; lehetséges-e, hogy ez egyetlen más teremtmény a lélek értékét képező felsőbb tökélyekben és erőkhöz fölülmulja?

Ha már most konkrét példákban léptetjük el szemünk előtt az isteni s emberi tulajdonságok, tökélyek és erények megtestesüléseit, melyek az emberiség ismert s ismeretlen alakjaiban föltüntetik mindazt, ami szívet-lelket bámulattal, tisztelettel, álméklodással eltölt, értem a lángész, az akaraterő szellemi hatalmát s e hatalmában létesített műveket, — vagy ha inkább az emberi lélek azon változatos pompával élénk táruló érdemére térünk, hol a leggyöngédebb erények nyílnak, kezdve a gyermek áhítatának bizalmán egészen a csendesesen tűrő s mindent megbocsátó szeretetig, mely más lelkekben ismét az önfeláldozás bíborában virul fel, — de ki bírná az isteni szikrának majd erőteljes, majd gyengéd kivirulását szemmel tartani, — ha mondom mind-

ezen áttekintünk, s az emberi lélek gazdag pompáján kezd elfogulni szívünk: akkor a gondolat egy szárnycsattanással kerül magasba, s megnyílik értelmes képzeletünk előtt Krisztus lelkének perspektívája mint a legvirágzóbb s legaranyosabb virány látképe, melyre mindent összefoglalva s a szavakból kifogyva, egy kifejezésünk marad: «főnséges».

V.

Nyílik még más út is a kutatás elé Krisztus emberi lelkének főnségébe. Ez az út az összehasonlítás, melyben a hatalmas, nagy, szent lelkeket Krisztus lelkével párhuzamba állítjuk, s nagyságuk okából Krisztus lelkének főnségét megérthetjük. — Valaki annál nagyobb, minél közelebb áll a tökélyhez, minél inkább egyesült a személyes tökéletességgel: az Istennel. A hatalmas szent lelkekkel különös egyesülésbe lépett az Isten. Ez egyesülés által azt nyerik, hogy az Isten áthatja lelküket s hatalmába ejti, vagyis nemesíti, erősíti, értelmüket tisztázza, akaratukat minden jóra fogékonyá teszi, szóval fölemeli alacsony, esékeny természetüket. Minél bensőbben egyesül velük, annál szebbek, teljesebbek, tökéletesebbek lesznek. Sokkal találóbb a gondolat, ha azt a boldogult lelkekre alkalmazzuk, akikben az Istennel való egyesülés a legteljesebb, mely áthatja s boldogítja valójukat, képezi egyedüli gondolatukat, telíti kicsordulásig szívüket. Nem önmagukéi, hanem Istenéi; — szelleme lelkesíti, vezeti őket. Dicsőségük, szépségük, hatalmuk a «lumen gloriae» fokától függ; «in lumine tuo videbimus lumen», — amennyi esik ebből a «lumen tuum»-ból rájuk, annyira emelkedik teljességük, értékük. Tehát a kegyelem a földön s a dicsőség fénye az égben, vagyis az Isten természetének teremtett participációja (participes divinae naturae) határozza meg s eszközli a tökéletességet. Ami pedig a természetfölötti tökélyre nézve áll, azt kellő megszorítással s rendszerint, ha nem is mindig, elmondhatjuk a természetes tökélyről is; mert bizonyos, hogy az Isten, ki mindent a rend mértékével szokott kiszabni, rendkívüli nagy kegyelmeket csak az arra képes, természetétől is gazdag lelkekbe önt, s a természeti erőt és teljet arányosítja a léleknek szánt fensőbbrendű adományokhoz.

Már most micsoda a szentekkel szemben Krisztus? micsoda lelkével szemben lelkünk? s következőleg milyen e lélek hatalma, természetes s természetfölötti teljessége?

«Sancti participarunt, et Deus Sermo (Verbum) participavit. Quodnam est hoc discrimen? Quod sancti prius exstiterunt et tum demum participaverunt Dei Sermonem. Hic vero non ita est, sed Deus Sermo, qui erat ante saecula, quum vellet fieri homo, sanctificavit Virginem, et corpus ex ea sibi univit». Athanasius, De Sancta Trinitate dialogus 4. Az Istennel való egyesüléstől függ a lélek nagysága. A szentek egyesülése Istennel a barátság köteléke; Krisztus egyesülése Istennel a természet elválaszthatlan kapcsa. Az a Krisztus, aki fogantatik, Isten; — az a Krisztus, aki születik, Isten. Ami velünk születik, ami ott hozzánk kapcsolódik, az a legelválaszthatlanabb lényunktől. Ezen legelválaszthatlanabb egyesülés mértéke Krisztus természetes s természetfölötti hatalmának. «Ad omnes sanctos calor aliquis Verbi Dei putandus est pervenisse, in hac autem anima ipse ignis divinus substantialiter requievisse credendus est, ex quo ad caeteros calor aliquis venerit». Origenes *Περὶ ἀρχῶν*, I. II. c. 6. n. 6.

Krisztus Urunk teste-lelke tehát úgy alkottatott, hogy az Isten benyomásának enged, oly tökéletesnek született, hogy az Isten minden rá kiható áldásainak, kegyelmeinek, befolyásának legérzékenyebb fölfogója, s azoknak gondolataiban, érzelmeiben, szavában, s tettében legtökéletesebb kifejezése!

Végül az általános vázlat kiegészítéséül a szentírás s a szentatyák nyomán hozzá kell adnunk, hogy e tökéletes lélek visszatükröződött Krisztus arcán, amint hogy csengett szavában, s fölragyogott s hódított tetteiben! Így azután lelkünk elé lép a testestől-lelkestől új, tökéletes Emberfia, Jézus Krisztus!

A szentírás úgy látszik egyik-másik kifejezésével utal e lelki szépségnek külső kisugárzására, hogy kívül is, az «Ige» testén fölragyogott az a tökély és dísz, mely belül rejtőzött. Krisztus alázatos szívünek és szelídnék mondja magát, mindkettő oly erény, mely hangulatát kiterjeszti a lélek s szív valamennyi húrjaira, s midőn mindannyi vele összhangban cseng és reng, a szem, az arc, a modor is hasonul hozzájuk. Krisztus bizonyára külsőleg is szeretetreméltó volt, mert irgalmas volt. Az ő lényegében magában rejlik az irgalom! Az Istennel egyesülése az emberrel, ez a folytonosan létező összeköttetés, mit megtestesülésnek mondunk, szubstanciális irgalomnak nevezhető. Ezt az irgalmat érezte Krisztus az emberekkel az irgalmasnak külső módjában és modorában is. Ha nem tudnók irgalmas szeretetének kitűnő nyilvánu-

lásait, melyekről följegyzett szavai s ékesebben szóló könnyei beszélnek : apriori következtetőnk, hogy úgy volt. Az irgalom s a szeretet az emberi arcot színezik a szellemi kifejezés kimondhatlan árnyalataival. Fölismerjük, de megnevezni nem bírjuk. Képezett-e ebben kivételt a megtestesült irgalom?

A megtestesülésnek motivuma lágy, olyan mint a karácsony ünnepe, édes mint a benne nyilvánuló isteni szándék, melyet oly találoan kifejezett az egyház egyik tanítója : azért lett az Isten ember, «ut dulcescat sapientia Dei.» Az egyház is e gondolattal telíti nemcsak az értelmet, hanem a kedélyt is : «Hodie melliflui facti sunt coeli.» A megtestesülés e szívket nyerő, e lelket vonzó szelleme a megtestesült emberben volt kifejezve ; az isteni irgalom és szeretet konkrét, emberi kifejezést nyert Krisztus lelkén, kedélyén, egész valóján.

Azonban a lelki szépség külső kisugárzása nem egyértelmű az érzéki szépséggel, melyről a szentatyák eltérő nézeteket vallanak ; a szellemi szép fölragyogása a külsőn — s az érzéki szép, nem mindegy. Az előbbit állítja Krisztusról Aranyszájú sz. János a zsoltár «speciosus forma prae filiis hominum» szavainak magyarázásakor :

«Plane Christum pulchritudo concedet, non tantum quae auctior uberiusque in ipso sit quam in aliis hominibus, sed quae tota in eo sit, et ab illo in alios effluat. Istius modi autem non est oris formositas, sed ea veritatis sanctitatisque pulchritudo, quae statim innuitur : «Refusa est gratia in labiis tuis.» Quae enim intus ex deitatis adyto exundabat, refusa foris est, velut si diceret quispiam : «Quae erat intus, scaturiit, emanavit.» S. Joan. Chrys. Expositio in psalmum 44. E szavak nem ellenkeznek a lelki tökélynek külső fölragyogásával ; mert ugyanazon Szent János Máté evangéliumára írt 27. (mások szerint 28.) homiliájában Krisztus méltóságának és fönségének kültre való nyilvánulását dicsőíti ékesszóló beszéd áramával : «Sokan követték őt a szeretet és csodálkozás igézte alatt, s mindig vágytak színe-látása után. Mert kicsoda távozott volna, midőn Krisztus csodákat művelt? vagy ki ne kívánta volna annak arcát és ajkait látni, ki ilyeneket beszélt? Hiszen csodái nemcsak csodálatossá tették, hanem arcáról is sok szépség és vigasztalás sugárzott, amit a próféta említett : «Ékes alakú vagy az emberek fiai fölött, kedvesség van előtve ajkaidon» (Zsolt. 44, 3). Amit pedig Izaiás mond : «Nincs neki színe, sem ékessége» (Iz. 53, 2), azt vagy az Istenség kimondhatlan és fölérhetlen dicső-

ségéről érti; vagy pedig azt jelzi, ami szenvedésében történt, a gyalázatot, melyet keresztrefeszítésekor eltűrt, vagy jelentéktelen s igénytelen voltát, melyet egész életén át feltűntetett. Nem kel át előbb a tavon, mielőtt a betegeket meggyógyította volna. Különben megbotránkoztak volna rajta. Azonban a nép csak úgy követte őt, mikor csodákat mivelt, mint ahogy arcán függött a csodák után s tekintetében nagy gyönyörűséget talált, valamint a hegyi beszéd alkalmával nemcsak hallgatta, míg beszélt, hanem a beszéd után sem vált meg tőle. Mert ha Mózesnek dicsfénytől sugárzó s Istvának angyali arca volt, gondold el, kérelek, milyen lehetett mindezek urának megjelenése.» Különben e leghatalmasabb s legfönségesebb lélek hódítólag nyilatkozott beszéde s csodái hatalmában, tehát külsőleg; a bölcsesség s az isteni erő igéző eredetiséggel fejezte ki azt, ami a lélekben belül rejtőzött, s az erény bizonyára a hajlékát képező testen elragadólag nyilvánult. A mellett mindig igaz marad, hogy e választott lélek legnagyobb szépsége az erények szétszedhetlen koszorúja: a justitia. Ez a belső tűz, melynek külső fénye Krisztus testén is kivillant, az emberi természetnek, szívnek s kedélynek postulatuma; — azonban némelyek tagadják; kiki saját hajlamai és fölfogása szerint. Alexandriai Kelemen és Szent Cirill *ἔδος ἀκαλλέστατον*-ról beszélnek; — a theológusok, akiknek ezeket követni kedvük van, «species valde deformis», «in carne informis»-t emlegetnek. Hogy miféle szükségességéből indulnak e vélekedés önkényes ösvényén, nem igen látjuk be. Annyi bizonyos, hogy a zsoldár szava, mely szerint «kedvesség van előntve ajakidon», az emberi természetre vonatkozik, akár a belső tökélyre és a szeretetről s irgalomról olvadozó lelkére, akár annak a testben való külső nyilvánulására. Valahogy nyilvánult; s midőn nyilvánult, kedvesség ömlött el ajakidon. Ez Szent Jeromosnak is fölfogása, melyet a breviáriumba fölvett kommentárrészletben olvassunk s máshol is, p. o. Epistola ad Principiam: «Nisi habuisset et in vultu quiddam oculisque sidereum, nunquam eum statim secuti fuissent apostoli, nec qui ad comprehendendum eum venerant, corruissent.» Bizonyára külre is hat, ott kívül is fölragyog Krisztus erényeinek és természetes tökélyeinek fénye, hiszen az a test a Szűzben, a Szentlélektől fogantatott, az Istentől alkottatott s mint ilyen a benne lakó Istennek hajlékává díszítettett; az Isten s a legtökéletesebb lélek fönsége a testtel mintegy összekeveredett, s a tökély, mely beleszállt, éltette és formálta a testet.

Ez Krisztus emberségének nagyjában s általános körvonalakban odavetett képe, nem is képe, hanem inkább árnyéka, nyoma, mely következtetni készlet lelkének főnségére. Ezen érvek nem mutatják be in concreto, hogy mit bírt Krisztus szent lelke, hanem csak általános praecambulmai azon alább kifejtendő természetfölötti nagyságnak és hatalomnak, mellyel Krisztus emberi lelke az Istentől földiszítetett. A tökélyt magát nem láttuk, de az érvek, a hozzávető következtetések hatása alatt a Krisztustól való nagy fogalom határozatlan mérvekben már is beleszövődött félig értelmünkbe, félig képzeletünkbe. E mérveknek tehát tüzetesebben utánajárni, az általánost részleteiben kifejzeni, s az egésznek pompateljét a részletezés által kiemelni lesz a jövő cikkek föladata.

VI.

Eddig a megtestesülés méltóságából és erőteljéből általában következtettem Krisztus emberi lelkének s lelkével együtt emberségének tökéletességére. Mintha csak körvonalaiiban lépett volna szeméink elé az Istenség ezen első s páratlan «templomának» impozáns alakja. Most részleteiben kívánjuk azt megtekinteni s tüzetesebb fogalmat alkotni Krisztusnak, az embernek emberi természetéről s ami e természetben minden erőt és díszet magában foglal, — Krisztusnak emberi lelkéről.

Krisztus emberi lelkének főnségét megítéljük azon természetes és természetfölötti tehetségekből és ajándékokból, melyeket az Isten beléteremtett, illetőleg belérettett. Eltekintünk tehát az Istenség végtelen tökélyétől, melynek «teljes volta testi valóságban» lakott ő benne ; csak Krisztus emberi lelkéről van szó, amely lélek nem volt Isten, következőleg tehetségei sem voltak isteniek. Teremtény volt Krisztus lelke, s tehetségei is teremtettek, vagy beléöntettek. Ezen ajándékokról szól a próféta : «Megnyugszik rajta az Ur lelke, a bölcsesség és értelem lelke, a tanács és erősség lelke, a tudomány és ájtatosság lelke, és az Ur félelmének lelke betölti őt» (Isai. 11, 2-3). Ezen sokféle, természetfölötti ajándékok közül kiemelkedik azoknak egy neme, a legfőbb, a legelső, melyre irányulnak Szent Pál szavai is, ki szerint Krisztusban «a bölcsesség és tudomány minden kincsei rejlenek» (Kolossz. 2, 3). Krisztusnak ezen Szent Pál lelkesültségéhez illő bemutatása fölhívja érdeklődésünket, hogy Krisztus értelmi világáról magunknak fogalmat alkossunk.

A lélek első tehetsége és ékessége az értelem. A lelket jellemző erő az értelemben van. Ha a lélek tűz, úgy az értelem a tűznek fénye, azért nevezik «dumen»-nek az értelemnek úgy tehetségét, mint aktusát. S minél fokozottabb s minél erőteljesebb az a tűz, — annál élesebb és ragyogóbb lesz fénye. Ezen fényből következettünk a lélekre, melyet nem ismerünk másból, csak aktusaiból. Így Krisztus tudásából megértjük értelmének s ebben lelkének fönségét s értékét.

Milyen Krisztus lelkének értelme, s mennyire terjednek tudásának határai? ime a kérdés, melyet tárgyalni fogunk.

De mit értünk először is Krisztus tudása alatt? Midőn Krisztus tudásáról szólunk, mindazt egybefoglaljuk, amit tudomány<nyal>, ismeret-, értés-, emlékezéssel jelezünk ; mert ha tudomány, ismeret és értés közt van is különbség, ezen különbség nem magában az értelemben, hanem a fogalmak és ítéletek egymáshoz való viszonyában fekszik. A tudomány szisztémát, ismeretláncot mond ; a pusztá ismeret attól eltekint ; mindkettő azonban egyaránt a lélek értelmi aktusát jelenti. S így e kifejezés: Krisztus tudása, az értelem és emlékezet mindazon kincsét felkarolja, mely Krisztus lelkébe van zárva.

Valaki tehát azt mondhatná, hogy Krisztus mindentudó volt, mert Isten volt s most is az ; — de ezáltal Krisztus fönséges lelkét semmivel sem közelítettük meg ; amint hogy Krisztus haláláról sem tudunk még semmit, ha csak azt tartjuk szem előtt, hogy Krisztus mint Isten halhatatlan volt. Krisztusnak a mindentudás tulajdonítatik propter idiomatum communicationem, de a mindentudás magában nem ad semmi felvilágosítást Krisztus lelkének tudásáról. Ha valahol tehát, úgy itt kell széttartanunk a szentírásnak szavait. Épen Krisztus tudásának és bölcsességének kutatásában két fényzőn találkozik s folyik egybe : az isteni mindentudás és az emberi értelem. De minket most az első nem érdekel. Midőn Krisztusnak a velünk egytermészetű s nekünk drága embernek eszményképét alkotjuk meg magunknak, azon tudását vizsgáljuk, mellyel Ő, a világ tanítója s az egyedüli tanító szólt hozzánk : «Unus est magister vester Christus.» Mert amit szólt, amit tanított, azt előbb átértette s átgondolta az ő emberi lelke ; nem úgy kell Krisztust képzelnünk, hogy ajkai beszéltek, s az Ige gondolta, amit az ajk kimondott, — hanem valamint az ember szólt, úgy az ember volt az, aki gondolkozott is. Minden, amit az Isten Krisztus által tanított, előbb az ő lelkén gondolatképen fölragyogott.

Krisztus emberi lelkének gondolatai, ezek a kinyilatkoztatásnak betetőzése. Amit e lélekbe lerakott az Isten, az lett kincsünk, — a legnagyobb szellemi kincs, melyből a világ él. Krisztus lelkének tudása az «igazság», mely köztünk megjelent. Minden tehát, amit Isten nekünk mondani, amit hozzánk juttatni akart, előbb Krisztus lelkében lett «emberi tudás», azután szavaiban öltött érthető alakot s lett a miénk.

Világos ebből, hogy Krisztusban nem kell kutatnunk az isteni értelmet; az az isteni értelem felfoghatlan távolban van tőlünk, nem közeledett hozzánk sajátos valójában, hanem Krisztus emberi lelkének tudásában és bölcsességében; ezért mondja Krisztusról Szent Pál (1 Kor. 1, 30): «Ki nekünk az Istentől bölcsesség és igazság» lett. Nem az istenség a mi tanítónk; — a mi bölcsességünk, a mi igazságunk közvetlenül Krisztus, az ember. Értelmébe van téve az a bölcsesség és igazság, onnan sugárzik le ránk. Az a kérdés, milyen az a bölcsesség és igazság, mely Krisztus lelkében fellelhető?

A szentírás bemutatja Krisztus lelkének, a «tanító»-nak tudását. Hogy milyen volt Krisztus tudása, s minő bőségés értelmi világa, annak megértésére elég Szent János evangéliumának prologusát olvasni. Kicsoda Krisztus, azt akarja Szent János a világgal megértetni, s megérteti vele azáltal, hogy felemelkedik a Logoshoz, ki a világot teremti s azután megvilágosítja. Ez a világosság belesugárzik a sötétségbe; akinek lelke elfogadja sugarait, vagyis akit hatásosan megvilágít, az Isten gyermekévé lesz. A Verbum tehát a világot teremti mint bölcsesség és a világot menti s Isten gyermekévé képezi az embert, ugyancsak mint bölcseség.

Egy áthatlan sötétség s vele szemben a bölcsesség, a Logos, mint világosság, — ez Szent János lelkében az Isten viszonya a megteremtett világhoz. Ezt találta Szent János akkor, midőn mint Szent Ágoston írja, «transcendit carnem, transcendit terram, quam calcabat, transcendit aërem, ubi alites volitant, transcendit solem, transcendit lunam, transcendit stellas, transcendit omnes spiritus, qui non videntur, transcendit mentem suam ipsa ratione animi sui. transcendens ista omnia, super se effundens animam suam, quo pervenit? quid vidit?» «In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum.» In Joan. tract. 20, 13. S miután felfogta s néhány sorban kifejezte a Verbum viszonyát az Atyához, akiben öröktől fogva van — és az emberhez, akit megvilágít és éltet, óriási léptekkel vezet a mérhetlen távolból, a megközelíthetlen magasból ugyanezt a Verbumot a földre, hogy

megtestesülve, édesen és erősen, ügyesen és ellenállhatlanul folytassa, csakhogy új, kimondhatlan módon művét: megvilágítani az embert, amely megvilágítás «élet» és Istenfiúság, mert «valamennyien befogadák őt, hatalmat ada nekik, hogy Isten fiaivá legyenek» (Ján. 1, 12). S midőn ez az örök fény, ez az örök bölcsesség megtestesülésében egyesült egy választott emberi lélekkel s közvetve a lélek által egy emberi testtel, ebben az emberi lélekben feltüntette az ő örök jellemvonását, bölcsességét, azért «láttuk az ő dicsőségét», láttuk «őt magát» «telve malaszttal és igazsággal» vagyis bölcseséggel.

Szükséges volt a prólógus hosszabb fejtegetése, mert Szent János e gondolatai, melyekben a Logos mint fény és bölcsesség állíttatik a világ sötétségével szembe, megértetik velünk, hogy mint értsük Krisztusról a malaszttal és igazsággal való teljességet. Mondhatná ugyanis valaki, hogy amit Szent János és a korabeli zsidók malaszttal és igazsággal teltnek mondottak, azon teltségnek mértékét saját fogalmaik szerint határozták meg, s így a nagyratartott bölcsesség és ismeret nagyon is relatív nagysággá törpül. Azonban a prólógus írója, a Szentlélek, ki Krisztust a világ megvilágítására való küldetésében mutatja be nekünk, készlet minket, hogy a róla hangoztatott teltséget ne csak az akkori zsidók fogalmai szerint mérjük, hanem az egész világra s minden korra szóló mérték szerint. Ő világossága a zsidóknak éppúgy, mint valamennyi bölcsésznek, bölcsnek, tudósnak, lángésznek. E küldetéssel jött Krisztus. Malaszttal és bölcseséggel való teljessége tehát olyan, hogy ezekre nézve is oly teljes, amily teljes lehet emberi lélek, mely teremtetett s hozzánk küldetett, hogy a lényeges bölcsesség- s a megközelíthetlen fénynek sugarait lelkeinkbe vezesse.

Szent Pál az ekképen felfogott teljességnek szintén amily ékesszóló, oly erőteljes tanuja, mert Krisztusban «a bölcsesség és tudomány minden kincsei rejlenek» (Kolossz. 2, 3). Szent Pál minden zsidó és keleti filozófia ellenébe, mely Efezusban és Kolosszában terjengett, Krisztust, a bölcseséget állítja fel, hogy senkise csalja meg őket fennhéjázó beszéddel. «Vigyázzatok, hogy valaki titeket meg ne csaljon a világi bölcsesség és hiú ámtás által» (2, 8). Hogy pedig Krisztusban a tudomány és bölcsesség kincsei igazán föllelhetők, azt ugyancsak a megtestesülés legmélyebb alapjából bizonyítja; «mert ő benne lakik az Istenségnek egész teljes volta testi valóságban.» Meglehet azonban, hogy Szent Pál a «bölcsesség és tudomány minden kincsei» alatt magát ezt az «Ő benne

lakó Istenséget» érti, s következőleg nem Krisztus lelkének értelmi fönségét hirdeti e szókban, hanem az Isten szubstanciális bölcsességét, mely Krisztusról is kimondható az *idiomatum communicatio* révén. Azonban e nehézségnek ellenünk semmi éle sincs; mert Krisztus tana, melyet itt az apostol a zsidó és keleti filozófiával összehasonlít, azon bölcsesség, melyet Krisztus köztünk lakván és járván hirdetett, tehát megelőzőleg átértett s átgondolt; lelkében feltűnt, ami később szavaiban kifejezést talált; tehát szösz szerint igaz, hogy emberi lelkében, mint azon lélek sajátságos tudása rejlenek a bölcsesség és tudomány minden kincsei. Ez azon bölcsesség, mellyel beteltünk mi is, miután «az ő teljességéből vettünk mindnyájan malasztot malasztért.»

Krisztus a bölcsesség és tudomány kincseit nem természetes úton szerezte (volt természetes úton szerzett ismerete is, de erről később), hanem az Istentől adattak neki; e rendkívüli, értelmi kincs azon lélek felszereléséhez tartozott, mely hivatva volt személyi egyesülésbe lépni az Istennel. A természetes úton szerzett ismereten és tudáson kívül a theológia két más ismereti módot ismer; az első ezek közül, az Isten lényegének látása s e látás alsóbb vagy felsőbb fokának megfelelő ismerete a véges lényeknek; a második ismereti mód nem a lélekbe öntött tudás, az úgynevezett *scientia infusa* per se, melyet az ember a törekvés és szorgalom útján meg nem szerezhet, hanem az Istentől adatik neki; de nem ez a főjellemvonás a tudás e nemében, hanem az, hogy a lélek a képzelettől s a testi szervektől függetlenül használja.

Krisztus lelkében megvolt a tudásnak minden neme; azonban mi most nem kutatjuk külön-külön a tudás neveit, mindegy nekünk, hogy mily réven származott lelkébe a tudomány és bölcsesség kincse, mi inkább e kincsekről törekszünk magunknak fogalmat alkotni. S hogy a *scientia infusa*t mellőzzük, tág utat nyit a bölcsesség és tudomány leáradásának Krisztus lelkébe azon tény, hogy Krisztus lelke látta a vele egyesült «*Verbum*»-ot, magát az Istent. Miféle tudomány az, mely az Istent látók lelkét elárasztja? A legtökéletesebb, amely lehetséges. S miért?

A tulajdonképeni tudomány a dolgoknak okaikból való felismerése; aki a dolgokban a *causa efficiens*-t, a *causa materialis*-t, a *causa formalis*-t, a *causa finalis*-t ismeri, az teljes, tökéletes ismeretet szerzett. Az Istenben megvan mindennek mindennemű oka. Az isteni lényeg a legfőbb, az általános oka minden létnek és lényegnek; «*causa efficiens*»-e minden-

nek, még pedig milyen! akiben az eszközzés a legteljesebb, vagyis teremtés; «causa materialis»-a és «formalis»-a minden lénynek, nem ugyan szó szerint, ami pantheizmus volna, hanem amennyiben minden véges tökély, lényeg és lét az ő végtelen nem-teremtett lényében eminenter vagyis magasabb rend szerint foglaltatik; «causa exemplaris»-a, «causa finalis»-a minden létezésnek: aki Istent látja, látja a lényeket legfőbb s legmélyebb okukban; tehát ismerete is a tárgyról legfőbb, legmélyebb lesz; ez az a «scientia matutina»; minél intenzívebb az Isten látása, vagyis a legfőbb s mindent felölő oknak ismerete, annál nagyobb kiterjedésű a tárgyak ismerete. Aki pedig Istent egészen látná, a teológikus terminussal élve, aki az Isten lényegét comprehendálná, teljesen fölfogná: az látna mindent, amit Isten teremtett s azt is, amit nem teremtett, de teremlhetne.

Már pedig Krisztus emberi lelke a legtökéletesebben látta Istent, mert szorosabban egyesült a Verbummal, mint bármely más teremtmény, és azért teljesebben is részesült azon fényben, mely által látni Istent. S valamint e fény a legteljesebb volt benne, épúgy legtökéletesebb volt s legkiterjedtebb a tárgyak, a dolgok, az események köre, melyekre Krisztus tudása kiterjedt. Amint azt egyszerű, világos szavakkal tanítja Szent Tamás: «Visio divinae essentiae convenit omnibus beatis secundum participationem luminis derivati in eos a fonte Verbi Dei secundum illud (Ecl. 1, 5): Fons sapientiae Verbum Dei in excelsis. Huic autem Verbo Dei propinquius conjungitur anima Christi, quae est unita Verbo in persona, quam quaevis alia creatura» (p. 3, quaest. 10. art. 4). Az Isten látása s abból kifolyólag a létezők mély ismerete a kegyelem foka szerint igazodik. S mivel nagyobb kegyelem lehetetlen, mint az Istennel való személyes egyesülés: azért az Isten látása s abból kifolyólag a létezők ismerete egy lélekben sem lehet mélyebb, teljesebb és kiterjedtebb, mint Krisztusban, kit felmagasztalt az Isten, «jobbára helyezvén őt mennyekben, minden fejedelemség és hatalmasság, erő, uraság és minden név fölött, mely nevezetik nemcsak e világon, hanem a következőzenden is» (Efez. 1, 20).

Krisztus állása minden erő és név fölött, — ez az egyik mérvvesszeje tudományának és bölcseségének; a második mérvvessző pedig, mellyel Krisztus tudományát és bölcseségét, habár aprónként is megközelíteni törekszünk, Krisztusnak rendeltetése, amely az elsőből folyik. Mert bizonyára ezen állásához és rendeltetéséhez képest látja az Istent s

benne mindazt, amit Krisztusnak tudnia illik. Ezek után directe felvethetjük a kérdést: ismer-e Krisztus mindent, ami van?

Krisztus lelkének tudásáról, vajjon mindenre kiterjed, ami van, ami volt s ami lesz, — az első századoktól kezdve találkozunk az egyházi felfogás s az eretnek tagadás eltérő véleményeivel. Ugyanezen kérdést más szavakkal vetették fel: van-e valami, amit Krisztus nem ismer, s ismét: növekedett-e, haladt-e Krisztus a tudásban is? Mopsvestiai Tódor és védenicei, a nesztoriánusok természetesen azt állították, hogy Krisztusban tudatlanság, ἀγνοία volt; de ellenlábasaik, az apollináristák és eutychiánok közt is, kik pedig épen az ellenkező tévtant vallották, voltak, kik Krisztusról tudatlanságot állítottak. Szerintök Krisztus kérdezte Lázár sírja hollétét: ubi posuistis eum — és Pétert: amas me plus his — és az Emmausba menő két tanítványt: quid sunt verba ista, — azért, mert nem tudta; — és állítja magáról önmaga, hogy nem tudja az utolsó ítélet idejét. A katolikus felfogás Krisztus imádandó lelkéről nem volt mindjárt tisztában, amin az idő körülményei miatt nem csodálkozhatunk. Mert hogy Krisztus lelkének tudását s e tudásnak teljességét nem méltatta pl. Szent Athanáz az ariánusok ellen, magától értetődik. Az ő feladata s dolga az volt, hogy a Krisztus istenségét tagadó ariánusok ellen a tudatlanság árnyát elmozdítsa magától a Krisztusban rejlő Istentől, mert az ariánusok más-kép hivatkoztak Krisztus állítására, hogy nem tudja az ítélet napját, mint azok, kik e szavakból nehézséget merítének emberi lelkének tudása ellen; ők ugyanis e szavakból azt következtették, hogy Krisztus nem Isten. Szent Athanáz egyszerűen bánik el velük s feladatát megoldja, bebonyolítván, hogy ez emberségéről van mondvá. Petávius ugyan Szent Athanázról, valamint az inkarnáció klasszikus auktoráról, Aelxandriai sz. Cirilről állítja, hogy Krisztus emberi lelkében a tudatlanságnak is helyt adtak, de mások a vitás ügy s az idő körülményeit véve tekintetbe, tisztázzák őket. Így a maurusi bencék Szent Hilár egyik állításáról (De Trin. I. 9. ad finem) megjegyzik: «Immo Cyrillus, Athanasius, aliique Patres, si eorum sententia propius inspiciatur, non tam asserunt, Christum ut hominem revera nesciisse diem iudicii, quam ipsi ut homini licuisse singulari quodam consilio dicere se nescire; neque ab humana natura, cujus infirmitatem suscepit, alienam esse ignorantiam: quam prae se quodam modo tulerit, ut nobis congrueret.» Tehát azon szentatyák

e kérdést nem méltatták, miután közvetlenül más fontosabb dolguk volt, s ezáltal, hogy a tudatlanság látszatát az emberi természetre háritották, még meg nem magyarázták, hogyan mondható az el Krisztusról. Különbözik azon meg nem ütközhetünk, hogy a még fejetlen s némileg éretlen kérdésekben eltérő véleményekkel találkozunk; ez útja a tudományos, valamint a hittani igazságok fejlődésének.

Midőn, hogy úgy mondjam, *ex professo* szólnak a tárgyhoz s egyenest a kérdéssel foglalkoznak, vajjon volt-e Krisztus emberi lelkében a tudatlanság valami árnyéka, — midőn egyenest Mopsvestiai Tódor s az agnoeták ellen szállnak sikra: akkor tagadnak minden tudatlanságot Krisztusban. Látni való ez mindenekelőtt Alexandriai sz. Cirilen, aki pedig leghamarább gyanúsítható az ellenkező véleményről; *adversus Nestorium* I. III. más hurokat penget. Minőket? «*Credimus Emmanuelem hominem produisse, plenum omnino sapientia et gratia, quae illi naturaliter inerat. Quodnam igitur incrementum caperet ille, in quo sunt omnes thesauri sapientiae, qui coelestis gratiae una cum Deo Patre largitor est?*» Ugyancsak Petavius citálja az alexandriai patriarchát, Eulogiust, ki az agnoeták ellen írt: «*Non enim humanitas in unam hypostasim cum inaccessa et substantiva sapientia conveniens, ignorare aliquid potest, neque praesentium, neque futurorum... Siquidem neque secundum humanitatem affirmare in illo ignorantiam existitisse, periculosae temeritatis est expers.*» Photius. *cod. CCXXX*. Ugyanezen Eulogiust nagyban dicséri Nagy sz. Gergely pápa, midőn ekkép ír neki: «*Quia de doctrina vestra contra haereticos, qui dicuntur agnoitae, fuit valde, quod admiraremur; quod autem displiceret, non fuit*» (L. VIII. ep. 42.), mely levélből kitűnik az is, hogy az agnoeták heretikusoknak tartottak. S így történt, hogy idővel a katolikus tanban e pont is tisztult, s mint Petavius maga vallja: «*usu jam recepta, consensuque theologorum, merito anteponitur alteri*» (De *incarn.* I, XI. c. 1, 15).

S azóta tért foglalt s az egyház tanául közmegegyezéssel fogadtatott, hogy Krisztusban tudatlanság nincs. Ine a felelet a kérdésre: ismer-e Krisztus mindent? Igen, Krisztus, az ember mindent ismer.

Hogy e feleletet zavartalanul érthessük, két dolgot kell megjegyeznünk; az egyik, — hogy ezáltal nem azt mondjuk, hogy Krisztus lelkével közöltetett az Isten mindentudósága. Az Isten mindentudósága az Istenben van, az ő aktusa.

vagyis maga az Isten; az másra át nem mehet, még Krisztus lelkére sem, amely pedig a személy egyességében van vele összekötve; de épp oly kevéssé tulajdonítjuk Krisztusnak a mindentudást, csak az idiomatum communicatio-nál fogva, amelynél fogva mondjuk Krisztusról, hogy mindenható, hogy örök, hogy végtelen, hogy halhatatlan, amennyiben t. i. Krisztus személye, az isteni személy mindenható, örök, végtelen. Nem így mondjuk Krisztusról, hogy mindent tud; — hanem Krisztus lelkének saját, benne levő, tulajdonát képező ismeretéről szólunk, amely úgy az övé, mint az én ismeretem az enyém, melyet nem pótolhat senki, mert a tehetségek sajátos, benső aktusait az Isten sem pótolhatja. Krisztus mindent ismer, ez tehát annyit mond, hogy Krisztus emberi lelkében mindenek ismerete csak úgy van meg, mint más emberi lélekben van annak kis vagy nagy tudása.

A másik dolog, mely szinte precizizásra szorul, az, hogy mit jelentsen az a «minden», amit Krisztus ismer? A mindentudóságot, amint az az Istenben létezik, tagadnunk kell Krisztus lelkéről is. Ami végtelen, az semmi végesre nem illik, még ha Krisztus lelke volna is. Következésképpen az a «minden» csak relative minden, csak bizonyos rendben «minden». Szent Tamás találóan kimagyarázza a «minden» szónak terjedelmét, midőn Krisztus tudásáról van szó: «Respondeo dicendum, quod cum quaeritur an Christus cognoscat omnia in Verbo, ly «omnia» potest dupliciter accipi: uno modo proprie, ut distribuat pro omnibus, quae quocunque modo sunt, vel erunt, vel fuerunt, vel facta, vel dicta, vel cogitata a quocunque, secundum quodcunque tempus. Et sic dicendum est, quod anima Christi in Verbo cognoscit omnia... Alio modo ly «omnia» potest accipi magis large, ut extendatur non solum ad omnia, quae sunt actu secundum quodcunque tempus, sed etiam ad omnia quaecunque sunt in potentia, nunquam reducenda vel reducta ad actum... et hujusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi» (p. 3. quaest. 10. art. 2.).

Krisztus mindent ismer, ami van, volt és lesz, minden lényegét és minden természetet s nemcsak mindent, ami szükségszerű, ami a mindenségben ki van mérlegelve szám, súly és mérték szerint; hanem ismeri az ember minden szabad cselekvését, gondolatát és szavát. A legmélyebb és legszélesebb tudás és ismeret sugárfénye köríti e legszentebb lelket, s fogalmunk róla annál magasztosabb, minél behatóbb-

ban számláljuk fel azt a «mindent», mely Krisztus előtt nyílt — s előttünk köd és homály.

Azonban, melyek azon érvek, amelyek Krisztus lelkének ezt a tudást vindikálják, hogy ő minden létezőt ismert a múltban, a jelenben és jövőben? Halljuk!

Krisztussal az Isten, a vele egyesült bölcsesség minden bizonynal közölte azon tudást és ismeretet, mely Krisztust illette. Krisztust az Isten nem állította bele a világba anélkül, hogy ne szerelte volna fel őt mindazzal, és in concreto, ne ékesítette volna fel azon tudománnyal, amely állásának, rendeltetésének megfelel; már pedig Krisztus állása, rendeltése minden létnek tudását követeli. Miért?

Szent Tamás elve, hogy minden boldog, aki látja Istent, látja az Istenben mindazt, ami reá vonatkozik s hozzátartozik. Ez ismeret nélkül hiányzanék ugyanis valami, ami a tökéletes állapothoz tartozik: ember hozzávaló ismeret nélkül nem tökéletes, vagyis nem boldog. Krisztus is tehát látja mindazt, ami hozzátartozik. De Krisztushoz tartozik s reá vonatkozik e világon minden, amennyiben Krisztus, az Istennel egyesült ember valamennyi teremtmény közt és fölött az «elszülött» «primogenitus», vagyis mindenek feje, akinek az Isten «mindent az ő lábai alá vetett, és őt tette fejévé az egész anyaszentegyháznak» (Ef. 1, 22). De hogyan vetett mindent az ő lábai alá? Talán csak úgy, hogy ő legyen a legelső s legméltóságosabb teremtmény? Hacsak rangban előz meg mindeneket, akkor mindenek hozzátartozása nagyon laza, s következőleg az a «minden ismeret» is alig lesz bebizonyítható. Hogyan vetett hát «mindent az ő lábai alá?» Ott a tizedik versben a felelet: «hogy az időteljesség bekövetkeztén, mindent megújítson Krisztusban, ami mennyekben és mi a földön vagon, ő általa». (Efez. 1, 10). Mindent: az angyalokat, embereket és természetet új állapotba helyezni, t. i. az angyalokat közelebb viszonyba az emberekkel (Ján. 1, 51), az embereket az újjászületés állapotába (Ján. 3, 5), a természetet a szabadság állapotába; «mert a teremtménynek várakozása az Isten fiainak kijelentését várja»; «mert maga a teremtmény is fel fog szabadíttatni a romlás szolgaságából az Isten fiai dicsőségének szabadságára» (Rom. 8, 19 21). Neki küldetése van az egész teremts megújítására; tudja, ismeri helyzetét, ismeri a világegyetem legbensőbb romlásának okait; ismeri azon üdvöt hozó tettet, ismeri a tett hatását, melyet a teremtésbe bele kell fektetnie megváltó munkája által. Valamint pedig e feladat minden lényre és

létre kiterjed, minden, ami volt, van és lesz, hozzá tartozik : következőleg ő ismeri is mindezt.

Az emberekben Krisztusnak ismernie kell érzelmeiket, gondolataikat, minden cselekvéseiket, mert ő belőle mint éltető s az életet közlő fejből nyeri mindenki a kegyelmet ; «ex plenitudine ejus nos omnes accepimus». Krisztus, az emberek feje tartja kezében az egész emberiség lelki ügyének kormányát ; — mindenegyres lelket vezérel végcélja felé kegyelme elégséges hatalmával, melyből, ha közreműködünk, hatásos kegyelem válik. Krisztus szabja ki mindenkiné, hogy mennyit akar neki nyújtani élete teljéből. Krisztus működik a szentségekben ; a szentségek az ő aktusai, ő a minister primarius ; hogy pedig mikép lehetséges, hogy Krisztus cselekvése, mely már régen elmúlt, eszközlően, hatásosan lépjen fel, mint causa efficiens a szentségekben, azt Medina «reconditae theologiae mysterium»-ának mondja ; «sententia singularis planeque divina, quae mirum in modum dignitatem Christi amplificavit illustravitque» (in III. q. 13. a. 2. Colon. 1618. pag. 398).

Ezen folytonos természetfölötti éltető behatás és befolyás, mely Krisztusból az emberiségre ömlik s árad, adta Szent Pálnak lelkébe azt a képet, melyben az egyházat Krisztus misztikus testének <mondja> s őt magát fejhez hasonlítja, amely fejből a tagokba mindennemű élet árad. Krisztus tehát mint fej igazítja s intézi a test tagjainak sorsát s tud róluk.

Krisztus szelleme folytonos harcban áll a rosszal minden emberi szívben. Krisztus szelleme pedig nem más, mint megelőző, hívó, buzdító kegyelme. Ki bírná felfogni s elszámlálni mindazt, ami küzd, ami vágyik, ami remél, ami vidámul, ami borul az emberi lelkekben «miris et multis modis» ; mindez Krisztusnak, a fejnek műve ! Csak Krisztus ismeri szélében s mélyében az Isten országát, melynek minden élő, emberi lélek képezi darabját ; — melynek minden emberben vannak titkai, érdekei, harcai.

De micsoda az egész emberiség története más, mint az üdvöt kereső népek életfonalá ; minden történet a Krisztus által ígért üdvben kulminál. Az Istennek s embernek teljes harmóniája, amint az a megtestesült Istenemberben megvolt, — ez minden emberi küzdelmek célja ; ez az inkarnációnak tágabb értelemben való megvalósulása, ezt keresi és sürgeti minden vágy és tett, az igazság úgy, mint a tévely ; nyomorog és szenved, mert meghasonult az isteninek s emberinek belefektetett harmóniája ; visszakívánja e har-

móniát s imadkozik: «Jöjjön el a te országod!» Az Isten országát létesíteni a földön, — ez a történetek, népek és jötörekvések célja. Krisztus pedig ez ország feje, ura és királya! Ő vezérli, mint fő és király az emberiséget, hatalma a kegyelem, szolgálja a természet. Krisztus körül, mint központ körül futják be a népek útjukat, s amely igaz, hogy Isten benne újít meg mindent az égben és a földön: oly igaz, hogy mindenegyesről tud Krisztus emberi lelke, a zambesi négerről épúgy, mint egyházának első papjáról; ő vezeti mindkettőt üdvük felé s megvalósítja mindkettőben, hogy *facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam.*

Ez Krisztus emberi lelkének látköre, mert embersége szerint ő mindenek feje.

Krisztus ismeretének minden emberre s az embernek minden üdvöt kereső ízére való kiterjedését, bizonyítja másodszer bírói hivatala; mert «ő az, ki Istentől az elevenek és holtak bírójává rendeltetett» (Act. 10, 42). Bírója minden embernek s e méltóságába és hatalmába behelyezte őt az Atya azért, mert az «emberfia». Krisztus tehát mint ember, bírója mindennek. Akit Isten a világ bírójává tett, annak arra képességet is adott, ismeretet, bölcséséget, ítéletet, — olyat, mely elég az emberségnek igazságos megítélésére. A gondolatok örvénye nyílik fel előttünk, midőn Krisztus bírói tisztét megfontoljuk. Utólérhetlen fönségbe emelkedetten és beláthatlan bölcsességbe merülten tűnik föl előttünk az «emberfia» lelke, mely minden szívet vizsgál s minden lelken átlát, belát titkaik, szenvedélyeik, hajlamaik, nehézségeik, gyengeségeik szövvényes bonyodalmába, — mely oly magas álláspontról nézi a világot, s látja, mint futnak össze s válnak szét nagy és kis harcai, érdekei a világnak. Ő, aki ítéli egyesek s a nemzedékek életét, melybe ezer meg ezer ok és tényező enyhítőleg, gátlólag, emelőleg, mentőleg belejátszik; — ezen ítéletében felemelkedik az Isten gondolataihoz és ítéleteihez, s eltalálja az örökreszóló, változhatlan igazságot. Ez Krisztusnak, a világ bírójának képe. S e képről leragogy a legtökéletesebb ismeret, mellyel az Isten Krisztus lelkét földíszitette.

A legtökéletesebb ismeret, — mondom, — mely mindenre kiterjed. Miért? Mert Krisztusnak adatott minden ítélet minden titok fölött, melyet kimutat «az napon, midőn Isten az emberek titkait megítéli Jézus Krisztus által» (Rom. 2, 16), minden csekélység fölött, például egy hivalgó szó fölött. S valamint a jelentéktelen, kicsiny dologról tud Krisz-

tus, mert ítél róla, úgy tud és ítél a legnagyobbbról, az emberiség közös nagy ügyéről. A világtörténet Krisztus ítélőszéke elé való: «Omnes res humanae subduntur ejus judicio. Et hoc manifestum est, primo quidem, si consideremus habitudinem animae Christi ad Verbum Dei . . . Secundo apparet idem ex merito mortis ejus; quia ut dicitur (Rom. 14, 9): *in hoc Christus mortuus est et resurrexit, ut vivorum et mortuorum dominetur*. Et ideo super omnes habet judicium; propter quod et Apostolus ibi subdit, quod *omnes stabimus ante tribunal Christi*; et (Dan. 7, 14) dicitur, quod *dedit ei potestatem et honorem et regnum; et omnes populi, tribus et linguae servient ei*. Tertio apparet idem ex comparatione rerum humanarum ad finem humanae salutis. Cuicumque enim committitur principale, committitur et accessorium. Omnes autem res humanae ordinantur in finem beatitudinis, — quae est salus aeterna, ad quam homines admittuntur, vel a qua etiam repelluntur judicio Christi. Et ideo manifestum est, quod ad judiciariam potestatem Christi pertinent omnes res humanae» (3. p. quaeest. 59. art. 4).

Mindenre kiterjeszti tehát Krisztus ítéletét, mindenen teljesíteni fogja akarátát, — ezeken úgy, hogy üdvözíti őket, azokon úgy, hogy bünteti őket. Ki bírna ezek után kellőleg behatolni ezen szavak mélyeibe: «*in quo sunt thesauri sapientiae et scientiae absconditi?*»

Ez a két gondolat: hogy Krisztus az emberiség feje, — azután, hogy ugyanő annak bírása, begyőzi azt, hogy a «bölcsesség és tudomány minden kincsei» közt bennfoglaltatik az emberek s minden emberi ügy teljes ismerete. De az emberiség s annak ügyei csak egy részét képezik a fönnlévő teremtésnek; az egyházi tan s annak nagy tanítója Szent Tamás kiterjeszti Krisztus tudását, nemcsak az emberi dolgokra, hanem minden létezőre: «*Quae quocunque modo sunt vel erunt vel fuerunt*».

S honnan veszi az érvet, mely Krisztusnak e legdicsebb kiváltságát bizonyítsa? A szentírás Krisztust mint mindenek urát jellemzi, szól pedig az illető helyen Krisztusról, mint emberről s nem mint Istenről, vagy legalább szól az emberről is. Szent Pál leglelkesültebben hirdeti Krisztus e méltóságát, magyarázza róla a zsoltár (8.) szavát: «*Mindent lábai alá vetettél. Mert, mivel mindent alája vetett, semmit sem hagyott el, mit alája nem vetett volna*» (Heb. 2, 8). Ez alávetés pedig nemcsak Krisztus elsőségét jelenti, mely isten-emberi méltóságával együtt jár, hanem uralmat jelent.

Krisztus elsőse minden teremtmény fölött egyszersmind hatalommal jár minden teremtmény fölött: azon hatalommal, mellyel mindent megújítson, ami mennyekben s mi a földön van. Ezen megújítás legközelebb a testek feltámaszásának idejére értendő, az «új földre» s az «új égre», midőn megszűnik a bűn átka a természet fölött (Rom. 8, 19); de közvetve a természet mostani állapotára is vonatkozik. Krisztus hatalmával már most is befoly a természetre, intézkedik a dolgok fölött, rendelkezik róluk nagy, minden üdvöt felkaroló céljaira. «Christus est caput omnis creaturae vel quatenus omnibus dominatur, vel certe quatenus omnibus uti potest ad bonorum salutem» (Suarez. disp. XXIII. sec. 1. n. 10).

Amennyiben pedig Krisztus mindent felhasználhat s mindenről rendelkezik tetszése szerint az ő Isten-országának javára, annyiban ismernie is kell mindent; atqui Krisztus nemcsak a külső eseményeket, az ember életét és történetét használja fel, hanem az élő s élettelen természet legbensőbb, legtökéletesebb mivoltját, annak erőit; tehát Krisztusnak ismernie is kell az élő s élettelen természet bensejét.

Egy tekintet Krisztus csodáira, melyeket a testekben mívelt, emlékezetbe hozza Krisztus hatalmát, s annyiban megismerteti velünk egyszersmind tudásának mélységeit. Krisztus csodákat mívelt a szerves természetben, az emberi test mindenféle baján, mint melyek a bűnnek voltak következményei. Minden szervet gyógyított: a szembe fényt, a fülbe hangot, a megroncsolt idegekbe életet öntött. Tette pedig ezt szava, érintése, vagy valamely eszköz előírása által. Mindezen csodáknak organuma saját embersége volt. Valamint azonban emberi természete nem volt vak, nem volt élettelen eszköz, épúgy szükséges, hogy amiben s amire az Isten ez emberi természetet használta, abban az őt megillető tudással is fölszerelje. Csodákat művelt a szervetlen természetben; különféleképen megváltoztatta a dolgok természetét, pl. a vizet borrá; — új erőket kölcsönzött vagy megváltoztatta a testek egymásra való hatását, pl. midőn a vizen járt; a mennyiség körül csodát mívelt, midőn az őt kenyeret megsokszorosította. Ezt pedig mind ő tette, vagy ha általa tette az Isten, akkor is értelmes, emberi lelke és akarata volt az «organum», a «causa instrumentalis». Krisztus Lázárt feltámasztotta! De lehetne-e gondolnunk, hogy mindezen csodákat Krisztus tette, de módjukat nem értette? Lehetne-e gondolnunk, hogy Krisztus érdemeire, mint például más

szentek érdemeire, az Isten mívelte a csodákat, s Krisztus lelke csak azt tudta meg, hogy ez meg ez történt, — de hogy mikép és hogy miben áll, azt nem? Azt ugyan megengedni nem lehet. Hogy pedig Krisztus csakugyan ismerte a természetet s annak minden titkát, az bizonyosan kiviláglik azon csodákban, melyek rajta történtek, melyeknek tárgyát, hogy úgy mondjam, saját teste-lelke képezte.

Krisztus feltámadt; emberi lelke visszatért a sírban fekvő testbe; midőn visszatért, átértette, hogy mi az a test lélek nélkül; megtudta, mint áramlik a lélekből a testbe az élet, midőn abba a holt testbe beszállt; — tudta miben áll a test egyesülése a lélekkel saját tapasztalatból. Teste a feltámadás után megdicsőült test lett, kiterjedése megmaradt, de szenvedni képtelen volt, a kiterjedéssel járó ellentállás benne nem volt meg, vagy legalább akarától függött. Ő áthatolt kövön, ajtón, mint ilyen ismerte a testek tulajdonságait, még pedig azokat, melyek a legmélyebben összeforranak a lényeggel, úgy, hogy nélkülök a természet rendjében a lényeg sehol elő nem fordul.

De ami Krisztus tudásának a szerves és szervetlen természetbe mélyedő örvényét leginkább feltünteti, az az Oltáriszentség. Krisztus embersége jelen van a kenyér és bor színe alatt. Mi a test? Krisztus tudja, aki a természet rendjét a kenyér és bor és saját teste körül felfüggeszté. Mi az erő? Krisztus tudja, aki a kenyér és bor állagának erőit magától az állagtól elkülönözte. Mi a kiterjedés? Krisztus tudja, ki a kenyér és bor kiterjedését a kenyér és bor állagától elválasztotta, s önmaga is kiterjedés nélkül van jelen az Oltáriszentségben. Mi az anyagi s mi a szellemi lét? Mi a tér? Aki azt az Oltáriszentséget rendelte, az tudni fogja; de nem is ez a mi argumentumunk, hanem inkább az, hogy aki ebben az Oltáriszentségben valósággal s lényegesen jelen van, az bizonyára tudja, hogy mi történik vele. Aki, mint Krisztus Urunk az Oltáriszentségben érzékeit nem használhatja, aki kiterjedés nélkül, sok helyen, ugyanaz létezik, az tudja mint megymindez végbe.

E kérdésekbe s a rájuk adandó feleletekbe van zárva minden lét és minden törvény, — az egész anyagi és szellemi lét, — az egész mindenség. Ez volt Krisztus tudása! Nemcsak a feltámadása után érte el a hatalom és fölmagasztaltatás neki szánt fokával ezen mindent felölelő tudást, hanem földi életében is bírta, mert ő mindig úgy cselekedett, mint aki tudta, hogy «mindent kezébe adott neki az Atya».

Valamint cselekvése s csodái a legmélyebb s a legtágabb ismeretet feltételezik, úgy tanítása az isteni s erkölcsi dolgokról igaznak bizonyítják a szentírás szavát: «Egy a ti mesztertek» (Mat. 23, 10). Egy mindenek közt s mindenek fölött, egyetlen, nincs hozzáfogható, kit az Isten rendelt «minden népek színe elé világosságul» (Luk. 2, 32). Nem ugyan a matematikában, geológiában, fizikában, nyelvtanban; — de az élet világosságául; az emberiséget nemesítő, előmozdító, boldogító erőül. Ez a világosság mélyen, gyökerén ragadja meg az embert, képesíti tehetségeit a tetterre, nyit reményének derült, új világot, megfejté léte és élete talányait s erőt önt bele, melyet kegyelemnek nevez, hogy mindazt, amit hisz és remél, boldogító szeretetben átkarolja. Ez a világ közvetlen célja; e nagy világprobléma mellett, melynek minden erőt szenteli, Krisztus világossága minden egyéb tudásra és tudományra mint tökéletlen, mellékes, darabos följalkozásra indirecte önti fényét.

VII.

Krisztus az ember fia — lelkének értelmi fényében és a tudás magaslatán úgy áll elénk, mint mindenek feje. Mindent tud, amit az Isten «örök, hű gondolatai» az elesett természetben újjáalkotni, javítani, nemesíteni akarnak; mindent, ami az Isten irtalmas terveivel összefügg, ami azokra bármiképen vonatkozik. S miután minden, ami teremtetett, lezuhant, s fölemelkedni vágyik Krisztus által: azért minden lét s minden viszony szála, minden állag s minden eseték szála Krisztus ismeretébe van beleszöve, melyben az egész világrend egységes és romlatlan képe rajzolódik. — Ő tudja mindennek értékét, jelentőségét, célját. Ez az értelmi fény földeríti előtte föladatát, az utat, a módot, mikép kell végrehajtania nagy művét; — átizzítja lelkét, s kifeszíti azt a legmagasabb égtől a legmélyebb pokolig. Ő a szellemvilág napja, mely megvilágít minden embert, ki a világba jön.

De ez a tudás, a bölcsesség és tudomány kincsei, nem képezik Krisztus lelke egyedüli díszét. Az embert sem emeli az események piedesztáljára az értelmi fény, az ész mélysége, a fölfogás általánossága, s annak mindent felölelő mérvei. A tökéletes ember képét, ki elragadjon s lelkesítsen, inkább az erényben keressük. Valamint az élet merő valóság, s minden íze csupa merő tény: épúgy nyilvánulásainak értéke, becse, jelentősége a tettben van. Az ember tökélye, értéke,

becse is a tett, az erény, a cselekvő erő műveiben lép föl. A cselekvő erő tökélyei az erények. Az erények pedig a természetfölötti rendben a kegyelem hajtásai. Krisztus erényei is a benne fölhalmozott kegyelmet követik; ennek fokával emelkedik energiájuk, mérhetlenségével növekszik tökélyük. Aki tehát Krisztus erényei fönségét fölfogni kívánja, annak áhítatos gyengédséggel szét kell vonni a leplet, mely a halandó szem elől Krisztus lelkének kegyelmét eltakarja, be kell hatolni az Isten szándékaitaiba, melyek szerint a kegyelem kincseit Krisztus lelke számára kiszabta; el kell lesni a szent szív és lélek benső aktusait, melyek mint a kohóból kitörő tűzkévék nyilalnak az éjben.

Ismét előre bocsátom a figyelmeztetést, mely e részben s ez értekezés egész irányára nézve a legfontosabb! Krisztusról, az emberről van szó, arról a lélekről, arról a szívről, mely úgy lelkendezett és úgy dobogott mint a mienk; — Krisztus erényeiről, az emberéiről, melyeket mi is ismerünk, melyek aktusai kisebb-nagyobb tökélyben a mi lelkünkben is kitörnek, arról a szerelmes áhitatról, buzgalomról, könyörületről, istenfélelemről, alázatról, melyek hűrjai bennünk is rezegnek, vagy legalább meg-megrezzenek. Nem az isteni lényeg örök szentségéről, melyet mi szegénykéek csak analogice értünk, hanem az emberi erényről, melyet értettek a zsidók, midőn mondták: íme, mennyire szerette őt, — melyet értettek az apostolok, midőn őt könnyezni látták, — s melyen tetszést találtak mindazok, kik gyönyörrel észlelték, hogy ez a szegény, engedelmes, angyali fiú növekszik korban és bölcseségben Isten és emberek előtt. Nem lehet e figyelmeztetést eléggé öntudatunkba vésnünk; minden ettől függ, hogy Krisztust megszeressük.

Krisztusnak az embernek szentségét domborítja ki az Irás; az emberek cselekedeteiben, az emberek érzelmeiben mutatja az utat, melyen tökélyre juthatunk. Aminthogy az Irás sehol sem tanít minket az Isten szeretetére azon indító okból, mert az magában véve a legfőbb jó, hanem azért, mert jót tett nekünk, in specie, mert Krisztus jót tett nekünk, szeretett minket, szenvedett, meghalt, s így a tények egyszerű, megrendítő közvetlenségével indít a szeretetre: épúgy, midőn szentségre és erényre buzdít, nem mutatja be nekünk az Isten fölfoghatlan tökélyét, — nem éri be vele, hogy csak általános program gyanánt állítsa föl, mondván: legyetek tökéletesek, mint a ti mennyei atyátok tökéletes, — de midőn szentséget és erényt tanít, Krisztusnak, az ember fiának

szentségét állítja szemünk elé. Ez a legbölcsebb pedagógikus rendszer, melyet az Isten Jézus Krisztusban megvalósított épen azon célból, «ut dulcescat sapientia Dei». Midőn a szentírás valami erényre buzdít, nem találja jobb módját s hatályosabb okát, mint ha Krisztusra utal. «Kiki közületek kedveskedjék felebarátjának javára és épülésére. Mert Krisztus sem kedvezett magának, hanem, amint írva vagyon: a téged szidalmazók szidalmai rám esnek» (Róm. 15, 1 3). A megvetést és szidalmazást békével tűrte Krisztus, hogy az embereket megnyerje, vagyis, hogy nekik «kedveskedjék»; ti is tegyetek úgy «és éljetez szeretetben, mint Krisztus is szeretett minket és önmagát adta érettünk Istennek kellemes illatú ajándékul» (Efez. 5, 2). Az apostol e nevelési rendszert eltanulta magától Krisztustól, ki búcsúszavában is erre hivatkozott: «ti is úgy szeressétek egymást, mint én szerettelek titeket», t. i. a végső megalázásig, az utolsó szolgálattételig; — bárki is mossa meg szeretetből felebaráta lábait, mint én is szeretetből tettem, hogy külön-külön előttetek letérdeltem és szeretetemnek ez alacsony szolgálatban gyönyörélteltem. Ezt mind Krisztus, az ember tette, aki oly közel állt hozzánk, hogy mi nemcsak külső tényeit, de belső világát is magunkévá tehetjük: «Ugyanazon érzés legyen bennetek, mint Krisztus Jézusban, ki Isten alakjában lévén (vagyis Isten lévén) kiüresítette önmagát, szolgálai alakot vevén föl, hasonlónak lett az emberekhez» (Filip. 2, 5 6). Ugyanazon önmegtagadó, magát megalázó szeretet legyen tulajdonotok, mint minő a Krisztusé volt. Az önmegtagadó, magát megalázó szeretet egész a heroizmusig, ez — Krisztusé, az emberé volt. Isten nem alázhatta meg magát, engedelmes nem lehetett a halálig, új, dicsőséges nevet nem kaphatott — s kitől kapott volna? Hanem Krisztus az ember, ki lelkébe zárta a leghőbb isteni szeretetet, az erény világában új életet teremtett, új példákat állított, új fogalmakat adott lelke, szíve életteljéből.

E minőségében az egész emberiségnek lett szentséget s erényt illetőleg példaképe, tündöklő prototípusa; mert nekünk szól, hogy mindnyájan «erre hivatatok, mivel Krisztus is szenvedett értünk, példát hagyván nektek, hogy az ő nyomdokait kövessétek; ki bűnt nem tett; sem álnokság nem találtatott szájában» (1 Pét. 2, 21 22). Mindnyájan erre hivattatunk, hogy ez egyetlen, páratlan szentnek, Krisztusnak nyomdokait kövessük. Őt, a szentség prototípusát látta ragyogni a látnok, s szíve hevülésétől nem parancsolhatott nyelvének, kitört ajkán a szó: «Sionért nem hallgatok, és

Jeruzsálemért nem nyugszom, mígnem eléjön mint a fényesség az ő igaza, és üdvöztője égni fog mint a lámpa» (Izai. 62, 1). S mire végre eléjött, s midőn lelke báját és tökéletességét ragyogóan kifejtette, akkor már végére ért a látnok szerepe, s már nemcsak a próféta látta fényességét, hanem mindnyájan, «láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyetlen szülötének dicsőségét, telve *malasztal*» (Ján. 1, 14).

A megszentelő malaszt teljessége, mely Krisztusban lakozott, mely úgy volt lelkében, aminthogy van lelkünkön az isteni kegyelem, — a megszentelő malaszt mérhetlen bősége adja legvilágosabb fogalmát Krisztus lelke szentségének. Mindenesetre szent volt Krisztus, az isteni személlyel való egyesülés folytán is, hiszen nem vétkezhetett, és aktusait, értelmi és akarati működését az Isten vezette, mert a hiposztatikus egyesülésnél fogva az isteni személyé voltak; — kedves is volt az Isten előtt Krisztus lelke épen azért, mert az Isten fia lelke volt; de azt a szentséget, mely második természetté lesz az emberben, mely által az emberi lélek istenítettik, mely által új erőknak hordozójává válik, — azt a szentséget, mely mint forma az emberi lelket átjárja s azt a természeti rendből a természetfölöttibe átviszi, — a megszentelő malaszt nyújtja.

Tehát Krisztus lelkének megszentelő malasztja, e malaszt teljessége, e teljesség mindent meghaladó mérvei adják az egyetlen, választott lélek szentségének fogalmát. Ezt a fogalmat akarjuk a következőkben kidomborítani.

A megszentelő malasztnak létét Krisztus lelkében s annak minden mérvet meghaladó bőségét bizonyítja mindenekelőtt az, hogy Krisztus az isteni lényeket mint ember szemlélte; erat comprehensor etiam hic in terra. Már pedig az isteni lényeket a természet erőivel még Krisztus lelke sem szemlélhette. Kellott tehát természetfölötti erő, mely a lelket erre képesítse. Ezt az erőt kegyelemnek hívjuk.

Semmi sem oly könnyű, mint mondani, hogy a kegyelem a lélek tehetségeinek fölemeltetése, hogy részesülés az isteni természetben; de mit értünk utóvégre is e kifejezések alatt? Míg meg nem határozzuk in concreto, hogy miben áll a fölemeltetés, miben az az istenítés, üres szavakkal játszunk. Az értelem «istenítettik» azáltal, hogy oly működésre képesítettik, melyre csak az Isten képes, t. i. hogy lássa az Istent, mint ő látja magamagát. Nem marad az értelem a természeti rendben, hol csak a teremtményekből vett analog fogalmakkal közelítheti meg az Istent; hanem fölemeltetik, hogy nem analogice, hanem úgy lássson és ismerjen, mint az Isten. Esz-

közli ezt itt a földön a hit belénk öntött habitusa, túl a siron a «lumen gloriae». Épúgy az akarat «istenítettik» azáltal, hogy úgy szeretheti az Istent, amint az Isten szereti önmagát. Nem szereti már az Istent azon tökéletlen viszonyban, mely az embert mint teremtményt és szolgát Teremtőjéhez és Urához fűzte : hanem szereti az Istent mint Isten gyermeke, s szeretni fogja teljes odaadással, midőn látni fogja Őt úgy, amint van.

Ezen isteni cselekvés által lesz a lélek Istenhez hasonló ; de mivel cselekedni — legalább rendszerint és állandóan — nem lehet arányos tehetség és természet nélkül, sőt mivel az isteni cselekvés csak isteni, vagy «istenített» természetből származik : azért a megszentelő malaszt első hatása magára a lélek állagára hat ki, informálja, s ez új forma erejében a lélek a természetfölötti rendbe emeltetik.

Alkalmazzuk már most ezt a tant.

Krisztus látta Istent már földi életében, s látta Őt azon mérvben, azon tökélyben, mely Istenhez való viszonyának megfelelt. S amint isteni állásában hozzá ember nem hasonlítható, amint fönségesebb, szorosabb kötelék Isten és emberi lélek közt nem is képzelhető : úgy a megszentelő malaszt mértéke és teljessége is, mely Krisztus lelkét elárasztotta, nem hasonlítható össze semminemű ember «istenítésével».

Az Ige Krisztus lelkét a személy egységébe belevonta : «in gremio Verbi», s valamint ezen szubstanciális egyesülésnél két természet közt szorosabb, bensőségesebb viszony nem képzelhető : épúgy a malaszt is, mellyel az Ige Krisztus lelkét képesítette, hogy belemélyedjen s bírja azt, amit adott neki, minden szentnek malasztját, kegyelmét, adományát s a Szentlélek minden bőségét meghaladja.

Lehetetlen ezt másképp csak képzelnünk is. Más-más alakban újra föllép ugyanazon sürgető, készítő gondolat, melyet ekkép formálhatunk :

Micsoda a kegyelem rendjének, e természetfölötti rend behelyezésének motívuma Istenben? Nem lehet más, mint a szeretet. Ha már a teremtésben is a motívum, a finis operantis Dei, a szeretet volt, ha a teremtés maga nem egyéb mint külre való, esetékes, véges alakban föllépő nyilvánítása az örök szeretetnek, ha a természet rendje az Isten első szerelme : mennyivel inkább lesz a kegyelem rendjében az indító motívum, az Istent indító rugó a szeretet. E szeretet erejében magához vonzott : ideo attraxi te miserens tui. Ez a magához való vonzás épen azon fönt említett istenítésben áll.

Közelebb nem hozható a teremtmény máskép, mint ha az Isten közöl vele valami tökélyt, s épen a természetfölötti rendbe nem hozható át máskép, mint ha az Isten közli vele természetét. S minél inkább szereti a teremtményt, annál többet juttat neki isteni természete participációjából.

Krisztus lelke a legkedvesebb valamennyi teremtmény közt Isten előtt. De a természetfölötti rendben az Isten előtt való kedvesség szükségképen magában foglalja a kegyelmet, sőt azzal azonosítatik: tehát Krisztus lelkében a kegyelem a legfőbb mérvben van meg. Igaz, hogy a személyi egyesülés által az Istenfiával Krisztus lelke egyetlen, páratlan fölmagasztaltatásban részesült; de a személyes egyesülés nem változtatott a lelken semmit, meghagyta azt természetes erőiben, s e tekintetben Istenhez nem ért közelebb. De hogy Krisztus lelke Istenhez minden tekintetben közel ne legyen, sőt, hogy más lelkek a megszentelő malasztot bírják, s e részben közelebb legyenek, azt senki sem engedheti meg. Kik szeretne Isten Krisztusnál forróbban? «Deus Christum diligit non solum plus quam totum humanum genus, sed etiam plus quam totam universitatem creaturarum.» Summa theol. I. quaest. 20. a. 4. ad primum.

Kell tehát, hogy az Isten Krisztus szentséges lelkét formálja át leginkább, azt a lelket emelje föl leginkább. Mi által? A kegyelem által. Vagy tán Krisztusban lakják az Isten testi valóságban, s Krisztus ne lássa, ne szeresse úgy, mint szeretik mások, kik nem természetes, csak fogadott fiai Istennek?!

Az Ige mint az Atya egylényegű képe magára vette természetünket, hogy az emberben a teremtett Isten-képet reformálja: azért az általa fölvetett természetben kifejezte az Isten képét teljesen, hiánytalanul, melyet mindnyájan csak utánzunk, kópiázunk. Az üdvözülés e hasonulásban áll; «mert akiket eleve ismert, eleve is elrendelte azokat, hogy hasonlókká legyenek az ő Fia ábrázatjához» (Rom. 8, 29). Következésképp miután rajtunk az Isten képe a kegyelem által alakul meg, Krisztus is mint előkép a kegyelem által tünteti föl magán az Isten ábrázatját. Így lesz ő teljes mérvben eszményünk, fejünk, s mint eszményén és fején valamennyi megújult s megigazult teremtménynek leggazdagabban lép föl lelkén a megújulásnak és megigazulásnak formája: a kegyelem; Krisztus kegyelemmel teljes!

Bizonyára Krisztus kegyelemmel teljes! Ez a kegyelem először a *megszentelő malaszt* mérhetlen ajándéka, azután a *hitet kivéve valamennyi erény* és a *Szentlélek hétszeres lelke*,

végül e nagymérvű fölszerelésnek megfelelő hajtó és mozgató erő: a *segítő malaszt*. Krisztus lelkén mint életerős törzsen, e csodakegyelem erejében fakadt a keresztény élet valamennyi erénye, s mindaz a szellemi tökély, mindaz a lelki erő, mindaz az indulat, áldozat és fönség, mit a kegyelem valamikor az emberi lelkekben eszközölt, eszközöl s eszközölni fog, — fölragyogott Krisztus lelkén.

A tudás, hogy Krisztus a legkegyelemteljesebb lélek s minden kegyelemnek kútfeje, elegendő arra, hogy örökre lelkesítsen szeretetére. Azonban mindnyájan érezzük, mily elégtelen s homályos fogalmaink vannak a kegyelemről, s következőleg mily határozatlan s épen nem impozáns benyomást tesz ránk, ha a kegyelem bőségéről, teljességéről szólnak, vagy ha Krisztus lelkét mint a kegyelem rendjének elsősülöttjét s fejét kontempláljuk. De e bajon segíthetünk. A kegyelemnek, a megszentelő malasztnak vannak nagyon is impozáns kiágazásai, milyenek a lélekben székelő természetfölötti erények, s az erényeknek vannak hódító, ragyogó, csodálatos nyilvánulásaik: ezek a tettek, melyekben a malaszt isteni ereje lüktet, s boldogító, enyhítő gyümölcsöket hoz a bensőséges embernek s az egész világnak.

Hogy Krisztus kegyelmének bőségét megértsük, szem elé kell állítanunk e kegyelem bőségéből származó tetteket, s az élet impozáns valóságában, melyet az erények soha sem látott heroizmusa egyenesen isteni, mennyei, természetfölötti életnek, új, világot alkotó erőnek minősít — kell kinyílnia, kell színesednie azon fönséges fogalomnak, mely szerint Krisztusban a kegyelem bősége lakott. Krisztus életének impozáns valósága pedig akkor tűnik elő, ha őt nem mint egyedet, ki erényben tündökölt, szemléljük, hanem az erények s az életszentség azon dicsfényében nézzük, mely reá mint az egyháznak *fejére* visszasugárzik.

Krisztus mindennek feje... A természetfölötti rendben a fő nemcsak elsőt, urat, királyt jelent, hanem megdöbbenőt titkot, melyszerint az élet, vagyis annak lelke: a kegyelem, azután az élet tökéletessége, vagyis a szellem ereje, mely nemcsak éltet, hanem tökéletes működésre, erényre, hőstettre képesít, — Krisztusból, a misztikus test fejéből árad. Krisztusé minden kegyelem, mely az emberi lelkekbe szivárog, kezdve attól, mely a természetfölötti élet legalacsonyabb fokait megalkotja, egész az Isten lelke remek műveiig, melyek ámulattal töltenek el népeket és korokat. *Christus est causa meritoria gratiae*, Krisztusé minden kegyelem egyszersmind

azon értelemben, hogy ő az általa megújított természetfölötti életnek előképe, s így minden tökélye e természetfölötti hatónak, a kegyelemnek benne van kifejezve.

Óriási körvonalakban emelkedik ki az emberiség életéből a fogalom, hogy mily nagy, csodálatos erő és áldás Krisztus lelkének kegyelme, ha e kegyelem működését külön-külön vizsgáljuk, hacsak futólag is — az emberi lelkekben.

Minden szívben és minden lélekben működik a kegyelem. Bármily jelentéktelen is közönséges lelkekben a fejlődés, a harc és küzdelem, melyben a jobb ember megújulni iparkodik, elég erős és beható arra, hogy tagadhatatlan és félreismerhetlen nyomait a lélekben visszahagyja. Ki bírná csak megközelítőleg is elgondolni a kegyelemből eredő mozzanatokát, melyek az emberi lelkekben lejátszódnak, ki bírná elszámlálni a lélek Istenhez való emelkedését a hit szárnyain, vágyódását a boldogság után a remény szende, szelíd sugalmazása nyomán? Azt a lassú fejlődést, tisztulást, megerősödést, mely a bűnből az Isten-szeretet nyugalmasabb s azért biztosabb fokáig vezető utat jellemzi? Minden Krisztusból, a test kegyelemteljes fejéből árad. Ez az ő kegyelme, mint a vitalis spiritus a testben, mely a főből s a szívből átszivárog s áthat minden ízbe s erecskébe, élővé s a lélek behatásaira alkalmassá teszi a testet: úgy jön belőle életünk, az «ő teljességéből vettünk mi mindnyájan malasztot malasztért» (Ján. 1, 16).

S hogy árad Krisztus teljességéből a vigaszos elevenítő kegyelem azon lelkekbe, kik hozzá hasonlók! Minden nagy nemes érzülete a szívnek, minden áldozatos keserve, minden szerető lemondása, minden szent, boldogságos hevülése, mi volna más, mint a Krisztus kegyelméből, ez áldott életerős gyökérből fésző virágszál!

Minden erény krisztusi; ő új életet hozott, mert új szellemet, a kegyelem előbb soha sem sejtett vigaszát és édes-ségét árasztotta s árasztja ki folyton a földre. Új titkot rejtett az élet malmába, új észet és élvezetet blazirtságába, új virágzást és pezsdülést a fonnyadt életkedvbe, értéket fődözött fel a szenvedésben, örömet a gyalázatban, dicsőséget a megvettetésben; — s a csodaműveletekhez csak egy kulcs szolgál, megértésükhöz egy fénysugár kell a lélekbe, s egy vonzalmas édes érzés a szívbe: e fényt s e vonzalmat Krisztus kegyelmének hívjuk. Ez a kegyelem egészen az övé, ő szerezte, ő osztja, s e kegyelem teljessége fönnragyog imádandó lelkén.

E kegyelem mint özönlő forrás teljéből, úgy árad ki a földre Jézus szívéből; mert Jézus mint mindenek feje, min-

den kegyelmi életnek osztogatója. Minden megigazult az Isten gyermeke lesz, azután növekszik, erősbül, tökéletesbül az Isten erejében; de mindebben nem tesz mást, mint hogy a megigazulás és kegyelem prototípusát, Krisztust utánozza, kegyelméből kegyelmet vesz át, s azáltal hozzá hasonlóbbá válik. Erőink a kegyelem befolyása alatt vajúdnak, gyötrődnek, kínlódnak, erőlködéseikben épügy, mint szenvedéseikben Krisztus képének kifejezésére törnek, mígnem mindnyájan eljutunk hozzá. Ki bírná fölfogni Krisztus kegyelmének teljességét az emberi lelkek beláthatlan világában?

Ki bírná fölfogni a bűn nyomorát, melyet ember megütált, a rémületet, a lelkiismereti furdalást, a kínt, melyet milliók szenvedtek vágyukban az Istennel való kibékülés után? Ki bírná kimérni a szenvedés keserűségét, a könnyek tengerét? az önmegtagadás töviseit ki bírná koszorúba fűzni, melyek a bűntől való menekülés kiirthatlan gyökerén sarjadztak? Mindez a kegyelem műve! Hatalmas, elementáris erő ez a kegyelem a természetfölötti rendben! Honnan veszi magát? Krisztusból! Nemcsak tőle van, amennyiben ő a kegyelmet nekünk megérdemelte, hanem tőle van, amennyiben ő mint feje minden Isten-gyermeknek, önmagán föltüntette a kegyelem műveiben a lelkek mindeme bajjívását és küzdelmét.

Azonban ki mérte ónsúllyal az emberi szív mélyeit, s ki foglalta össze szóban vagy írásban, ki jelenítette meg vászon vagy kövön azt, mit a szellem világának hívnak? E szellemi világ lelke Krisztusnak kegyelme!

Még csak egyet! Krisztus kegyelmének nagyságát föltünteti a keresztény élet minden cselekedete és minden műve, de föltünteti azt főleg a szenvedő s önfeláldozó szeretet. A szeretet holdogító világában Krisztus kegyelme megnyitja az önfeláldozás keresztútját!

Az egész kereszténység egy nagy imitatio Christi, amelynek annyi könyve van, ahány emberi, törekvő lélek. Ez a törekvés oly keserves és nehéz, emberileg szólva oly észszerűtlen és fonák, a külső és belső önmegtagadás vasbilincsei oly súlyosak és görnyesztők, a szenvedésben s annak minél mélységesebb mélyében keresett élvezet oly hihetetlen, hogy csak oly mennyei, felülről lecsapó hatalom, Krisztus kegyelme győzheti.

Az emberi küzdelem s az áldozatos szeretet egész vonalán e hihetetlen csodákat folyton-folyvást Krisztus kegyelme eszközli. A természetet megbuktatja önzéseivel, okoskodásai-

val együtt, s megbűvítve vonzza maga után a lelkeket, kik édességét megízlelték.

«Isten szerelméért mindenre el kell magad szánnod, tudniillik fáradalmakra és szenvedésekre, kísértetekre, bosszúságokra, aggodalmakra, inségre, nyavalyákra, sérelmekre, rágalmakra, szidalmakra, megaláztatásokra, pironkodásra, fenyítések- s kisebbitésekre, . . . ezekből készült a mennyei dicsőség koronája.» Igy ír Kempis Tamás (III. k. 35) a kegyelmes szeretet küzdelmeiről.

Ez mind Krisztus kegyelmének teljességéből való. Csak az Isten szeme képes belátni mindazon nagy, főséges lelkeket, kik akár a világban, akár a kolostorok falai közt áldozatos, szeretettől hevülő s önmagukat gyűlölő életet élnek. A penitencia ridegsége, az angyali tisztaság, a lélek bensősége, a szív szeretellángja, az elvonult szemlélődés, ó, mily tiszta, égi bájban tűnnek föl a tisztátlan, romlandó testtel való érintkezésben.

Reszket a kéz s elakad a toll, midőn szolgálatába szegődik azon gondolatnak, hogy 1890 év óta a keresztény áldozatos szeretet mennyi szívet emésztett el, mennyi lelket tört meg az irgalom édes jármában. Nem kímélt méltóságot, szépséget, fényes pályát, nyugalmas, élvezetes életet, nem kímélt gyengéd kötelékeket, nem kímélt virágos reményeket, fényes jövőt, nem, — mindent az édes áldozat keserűségébe fojtott — Istenért. Szinte félelmetes hatalom; a hitetlen ragályos lelki betegségnek, kegyetlen rajongásnak, a világi esztelen túlzásnak, az édesatya és anya s a szerető jegyes szívtelen undornak nézi, — csak az, aki az áldozatot hozza, aki tűri — nem, helytelenül beszélek, — aki élvezi, — az mondja gyönyörűségnek. Krisztus kegyelmének művei, et ex plenitudine ejus omnes . . . Omnes! mindezek az apostolok, a tanítók, a vértanúk és hitvallók, a szűzek s valamennyi kereszties lélek, értem áldozatos lélek, valamennyi belőle merített. Mert Krisztus nekünk igazság és megszentelés lett!

Milyen tehát Krisztus kegyelme?!

Igy áll Krisztus szemeink előtt, mint a kegyelemnek s minden belőle kinövő erénynek prototipusa, aki föltűnteti magát a kegyelem által reformált isteni hasonlóságot, s minden tőkély és erény csak annyiban létezik, amennyiben őt utánozza s nemcsak utánozza, hanem mintegy ő benne, szellemében, erényeiben részesül a belőle való kegyelem által.

Minden szentség és erény tehát róla sugárzik, s min-

dennek föl kell küzködni Krisztushoz. Ez az «új ember»-képződés a benső embernek hite, reménye, vágya, fájdalma által megy végbe. Ha e küzdelmeiben szem előtt tartja, hogy kicsoda Krisztus, az ember fia, akkor a lelkesülés s a vonzalmass szeretet szárnyán fogja őt megközelíteni, s nem fog idegenkedni Szent Pál cüzes indulatától, hogy szeresse minde- nek fölött Krisztust, «ki nekünk az Istentől *bölcsesség és igazság, megszentelés és váltság* lett» (1 Kor. 1, 30).

Aprópénzre váltott theológia.

(1890)⁴

I. Az isteni tudás.

Kincsek nincsenek forgalomban, de krajcárok — bőiben. A valódi tudományt és a hitnek mélyen fölfogott igazságait méltán kincseknek mondhatjuk; s ép azért e szellemi tőkék nem forognak, hanem egyre hangzik a jelszó: «föl kell váltani a kincseket aprópénzre»; így majd lesz forgalmuk. Rendszertelen ismeret, hiányos, halvány fogalom sűrűn forog — mind megannyi krajcár, — elhat a kunyhóba, bőven van a palotában, legbőségesebben abban a mesztiz keverékben, melyet intelligenciának hívnak. Az «apróaváltás» természetesen csak képlet; népszerűsítést jelent. A kincs népszerűsítetik, ha krajcárokká válik, tehát ha megszűnik kincs lenni: az igazság népszerűsítettetik, ha a nép eszében gyökeret ver, s azáltal nemcsak, hogy meg nem szűnik lenni, de erőteljesebben fölragyog. Azonban a kérdés épen az, hogyan népszerűsíteni? Hogy fogjuk belevezetni szívünk-lelkünk otthonosságába a hideg elszigeteltségben ragyogó igazságot, az istenit, az örök valót? Azáltal-e, hogy apróra szedjük? Ne tegyük ezt, hisz ép az a bajunk, hogy az isteni, az örökkévaló apró részekben, töredékekben hever szerteséjjel, s megoszlott erejében nem képes emelni, gyujtani, mozgatni. Tegyük a kincset másképp népszerűvé: szedjük össze, söpörjük, kuporgassuk össze azt a sok krajcárt, mely a ládák, zsebek, fiókok szögleteiben szerteséjjel hányódik, s lesz belőle kincs! Azt a sok apró természetes ismeretet, azt a sok, tört sugarát az örök fénynek, elvetett magvát az örök igazságnak, azt a «sapientia clamitans»-t az utcán és szögleten, azt a természetes érzést és ítéletet, azt a sok ránk szállott, hagyományos tapasztalati tételt kössük össze, kombináljuk, — s épül majd annyi ív és oly híd, mely örvényeken átvisz majd az Isten világosabb fogalmához.

A legfönségesebb és a legmélyebb egyaránt közel fekszik

az emberhez, s a természetben föltalálható vagy mint töredék, vagy mint halvány kép, de a töredékek összegezése, s a halvány vonások kiemelése, — ez képezi a gondolkozó föladatát s a föltaláló csendes örömét.

Az összegezés könnyebb ; a halvány, elmosódott vonatkozások kidomborítása, melyből azután a megkapó s meglepő ismeret fénye elővillan, nehezebb.

A «synthesis» vagyis a fogalmak összetevése különben is az emberi észnek rendes útja ; az első mondatot az mondatta velünk, s az «abécé» titkaiba is az vezetett el. Az emberi ész gyöngeségének született támasza, annak az észnek, mely krajcárra született, s ha valamihez jutni akar, kell, hogy kapargasson, gyűjtsön, összegezzon. S valóban, midőn a végtelennek megértéséről van szó, mindig csak ezt tesszük. Az Isten szépségének, jóságának, hatalmának fogalmát csak így lehet megközelíteni ; egybe kell illeszteni a mindenségben szétszórt szépségnek, jóság- és hatalomnak töredékeit. Hogy szerezzük meg az örökkévalóságnak képét? Megnyitjuk a multnak és jövőnek, «az idők nagy folyamának» korlátlan perspektíváit. Hogy jutunk el a mérhetlenség ködképéhez? Kezünkbe fogjuk a métert és kilométert, s végére nem érünk munkánknak. — Föladatunk nagyobb, mint a sötétség szelleméé, ki «megállt s méregette a földet» ; mi nem maradhatunk a földön, egy világból átmegyünk a másikba, naprendszerből naprendszerbe lépünk a nélkül, hogy gondolatban valahol letűzhetnők a jelt, mely azt mondja «finis spatii». Hogy fogjuk föl, hogy képzeljük a mindenütt jelenlevő, mindent átható s mégis osztatlanul egyszerű Istent? Hogyan máskép, mint hogy minden dologban s azok láncolatában, az egész világban csak egy nagy leplet, egy nagy fátyolt látunk, mely letakarja azt az őt, magától való erőt, mely a fátyol egyik szálát így színezi, másikat máskép festi ; itt finomabb technikával remekel, ott darabosabb anyagban dolgozik ; itt létet ad, ott tenyészetet, majd érzést kelt, majd eszmét gyujt, — s az egész teremtés olyan lesz mint a természet nagy szentsége, látható jele a mindenütt egyformán jelenlevő Istennek, ki e «színek» alatt rejtőzik : Csupa összegezés, egymáshoz-adás, . . . synthesis! De ez az összegezés, ez az egybeillesztés könnyebb, de azért még sem oly közönséges valami, hogy abban remekelni ne lehetne. Valamint az analízisnek vannak zsenijei, úgy megvannak a szintézisnek is mesterei. Szép adománya az égnek ez az összeállítási képesség, mely az adott közönségesből meglepőt tud varázsolni. Előadásuk

találékony, ügyes, meglepő, játszi a részekben, impozáns az egészben, s midőn már annyi szépséget halmoztak föl s annyi szint hordtak össze, hogy szemünk, eszünk, szívünk nem bír eltelni a tárgy föllebbent mérhetlenségével, s ámulatában inkább sejt mint lát; midőn mindent összefoglaltak, s már-már azt véljük, hogy elértük és tartjuk, amit elénkbe tűztek . . . : hozzátesszük, még ez sem az! közeledni folyton lehet, odaérni és elérni . . . soha!

Azonban az összegezésen kívül van még a szinthezisének egy más útja, mely sikerrel alkalmazható az «isteninek» megközelítésében. A természetben számos vonatkozás található, mely az örökkévalóra, a végtelenre utal; a teremtésben, az isteni művészet e múzeumában számos képre akadunk, melyeknek vonásaiból az «istenire» következtethetünk; e vonásokat elemezni kell, szét kell szedni, s véges értékükből az «isteninek» oly meglepően világos fölfogására jutunk, mely ragyogó napként özönlik lelkünkre. Annál is inkább kell a végtelen megközelítésének ezt a módját is alkalmaznunk, mert nem minden isteni attributum közelíthető meg egyformán, amint egy a meglepetésnek útja sem egy, sőt jobban mondva, amint ennek nincs, úgy annak sincs útja.

Hogy miképen gondolom ezt kivihetőnek, azt az isteni tudásnak megmagyarázása által akarom föltüntetni; az emberi tudás lévén halvány képe az isteni tudásnak, annak jellemző vonásaiból meg akarom érteni, hogy milyennek kell lenni annak a csodálatos, mindent fölkaroló isteni tudásnak. Az összegezés nem emel föl engem az isteni tudás oly megértésére, milyent magamnak más úton szerezhetnék. [Igy például:] Hogyan alkothatjuk meg magunknak összegezés által az isteni tudásnak fogalmát?

Elgondolhatjuk, mi mindent tudnak s tudtak s tudni fognak az emberek; összeadhatjuk mindazt az értelmi energiát, mely e tudásban, e gondolatokban, ez okoskodásokban mint élő erő lépett föl a lélek erélyéből; összegezhetjük mindazt az elmélyedést, mely valaha valamit fölfödött, s melynek útján aztán milliók és milliók hatoltak a mélységbe; mindazt az erőlködést, megfeszülést, melyből kipatant a gondolat világitó szikrája; összegezhetjük mindazt az elmeélt, mely a legmagasabb eszmék honában otthonosan mozgott: a fogalom, melyet ez úton az isteni tudásról nyertünk, oly gyerekes, hogy szót sem érdemel. Tegyük hát hozzá többet! Mondjuk, hogy az Isten mindent ismer, ami van, volt és lesz, ami lehet, ami lehetne! Ez bizonyára isteni

tudás ; de a fogalom nem jellemző, a beláthatlan tömegetől nem látjuk e főséges tudásnak jellemző vonását, *nem látjuk lelkét*, mely e tömeget hordani képes. Az isteni tudásnak éle és lelke tulajdonképen az, hogy maga a tudás az Isten lényege, hogy az isteni lényeg nem más, mint *önmagából determindált tudás*. Ez valóban isteni tudás ; de vajmi nehézkes fogalmak ezek ránk nézve !

Az Isten maga a tudás, s mint ilyen a *legszuverénebb értelem, független s önmagának elég* — minden tekintetben ! Legszuverénebb, amennyiben uralkodik a megismerhető dolgok egész végtelenségén, úgyhogy nincs, amit Isten ne ismerne, nincs ami rejtve volna, mihelyt olyasmi, hogy el lehet róla mondani azt, hogy «van», vagy pedig azt, hogy «lehet». Ha a tudás mintegy birtokbavétele az igaznak, s ha tudni annyit tesz, mint az értelem uralmát a dolgok illető körére kiterjeszteni : akkor az isteni tudás egyszerűen abszolút uralom mindenén, ami van vagy lehet.

Azonban ez a szuverenitás inkább csak külső, inkább következménye, folyománya annak a lényeges, belső szuverenitásnak, az isteni tudás ama lelkének, mely a tudás főségét és isteni voltát hordozza. Miben áll ez ?

A mi tehetségeink nem szükségképen működnek ; van látó-, hallószervünk a nélkül, hogy ez a látószerv mindig látna s a hallószerv mindig hallana. Amikor látunk : akkor ez az aktus a szem szervezetében kifejlik, a nyugvó erő mozgó erővé válik : a tehetség, mely előbb nyugodott, működik. Aktusunk tehát kibontakozik a tehetség redőiből, benne támad, általa van, s tőle függ, azután ismét kialszik, eltűnik. Léte oly efémer, mint a tiszavirág élete, mint a kipattanó szikra izzó lengése. Távol áll a szuverenitásnak, a függetlenségnek ha még oly halvány vonásaitól. Másból van a tehetségből ; rajta reng, mint valami végigfutó sziporkázás ; hamar vége van, s folyton új meg új gondolatot kell megindítanunk az elsőnek nyomában. Ily efémer, esedékes lét a szuverenitást, a függetlenséget maga számára nem vindikálja.

Nem így az isteni tudás ; az az aktus, melyről azt mondjuk : «isteni tudás», szuverén és független ; nem bontakozik ki a tehetség redőiből, nem támad benne, nincs általa, nem függ tőle, ki nem alszik s el nem tűnik. Az isteni tudás nincs másból, t. i. a tehetségből, mert Istenben nem különböztetünk tehetséget és aktust, nem különböztetünk meg nyugalmat és működést, valamit, ami nyugszik s azután fölébred s in

concreto szólva : az Istenben nem különböztetünk meg értelmet és gondolatot ; hanem az Istenben nincs más, mint maga az aktus, maga a tudás. Következőleg a tudás nem bontakozik ki az értelemből, mint valami, ami előbb nem volt ; nem reng a tehetségen mint valami esedékes sziporkázás : hanem az isteni tudás önmagában fönnálló örök lényeg. Ha tűzzel hasonlítanám össze, oly tüzet értenék, mely tápanyag nélkül égő tűz, mely nincs fán, kőszézen, olajon, hanem önmagában ; — ha fényel, oly fényt értenék, mely nincs tárgyakon, hanem magában fönnálló fény, mely nincs tűzből, nap- vagy csillagokból, hanem önmagából.

Ez tehát első neme az isteni tudás függetlenségének, melynél fogva nincs benne tehetség és aktus külön-külön, hanem az értelem maga nem más, mint az az egy, osztatlan értés ; s mivel nincs tehetség és aktus külön-külön, nem következhetik egymásra több aktus, nem múlhatik el az egyik, s nem jöhet utána a másik, nem —, hanem egyetlenegy aktus, az az örök értés és tudás, melyben nincs egymásra következtetés, de amely minden lehetséges aktussal fölér, minden lehetséges értést és tudást felkarol.

Azonban az isteni tudás szuverenitása, függetlensége *ezzel nincs kimerítve*. Még mélyebbre kell ereszkednünk ; azt, hogy nem különböztetünk meg benne tehetséget és aktust, már mint értelmet és értést, észt és tudást, *legjellemzőbben s legélesebben kifejezi* az a körülmény, az a lényeges sajtóság, hogy annak az isteni tudásnak nem ad létet a külvilág, hogy azt a tudást nem indítja meg semminemű külső tárgy, mely rajta kívül van vagy lehet, hanem hogy az önmagából, saját lényegéből van determinálva arra, hogy mindent ismerjen és tudjon.

Ez a legteljesebb szuverenitás! független s önmagának elég minden tekintetben. Nem függ a tehetségtől, mint melyből való volna, s nem függ a tárgytól, mint melytől determináltatnék; mindezt önmagában, lényegében bírja. Ez a fogalom a maga föntségével valóban elnyom ! Mennyire különbözik tőle minden véges értés és tudás. Ha mi valamit látni akarunk, a tárgyaknak kell a fény által szemünkre hatniok s benne a látást determinálniok ; ha valamit értünk, akkor az érzés behat értelmünkre, s megindítja benne a gondolatot ; de mindig kell behatás, mindig indítás, a nélkül nincs sem érzéki, sem értelmi ismeret. Nem úgy az Istenben ; az isteni értelemre be nem hat a külvilág, az az értelem a külső tárgyakat, minden létet ismer, de nem azért és azáltal, mert a külső tárgyak reá

behelván ott azt a vitális aktust ébresztik, melyet mi értésnek és tudásnak hívunk, hanem az örök értés és tudás, mint minden igazság és lét forrása önmagában bírja ez ismeret okát. Ő maga mint a végtelen lényeg szükségképen érti és tudja mindazt, ami csak azért és azáltal létezik, mert azt a végtelen eszmét némiképp utánozza.

Ezen teljes szuverenitását az isteni értésnek kifejezi a bölcs Sirák fia : «Fons sapientiae verbum Dei in excelsis». I, 5. «Cognovit Dominus omnem scientiam et aspexit in signum aevi, annuntians quae praeterierunt et quae superventura sunt, revelans vestigia occultorum. Non praeterit eum omnis cogitatus et non abscondit se ab eo omnis sermo. Magnalia sapientiae suae decoravit, qui est ante saeculum et usque in saeculum, neque adjectum est neque minuitur et non eget alicujus consilio» (42, 19).

Már most megengedem, hogy az isteni ismeret fogalmának ilyen szintetikus kifejtése közelebb hozza e fogalom teljes értékét ; de sohasem fogjuk e fogalmat s annak radikális különbözőségét mindentől, ami véges, legyen bár kerubi lángész, oly élesen és világosan fölfogni, mint hogyha annak ellenkezőjét, mi a véges értelmeket alkotja, öntudatunkra hoztuk. Az *emberi tudásnak relativ és korlátozott értéke*, hogy ha részenként tekintem, legélénkebben vési bele öntudatomba, hogy micsoda az isteni tudás, mely nem relativ, hanem abszolút, nem korlátozott, hanem végtelen ; s e megfontolás által mélyen beleveszi magát lelkembe, hogy az egyik a másiktól annyira fekszik, mint az aranyozott papir fénye a nap izzásától.

Az isteni tudás fönségét az emberi tudás három tényezőjének töpörödött igénytelenségéből vezetem le. Ez a három tényező elválaszthatatlan az emberi tudástól, s következőleg ha még oly nagy vívmányokra tesz is szert az emberi ész, ha bármily mélyre hat s bármily magasba emelkedik, benső lényegénél fogva töpörödött igénytelenségben sínlődik : s akkor annál hódítóbban emelkedik majd szemeink előtt az isteni tudás, mert az az emberi tudás legelgondolhatatlanabb szédelgő magasban is az istenivel szemben mindig töpörödött igénytelenséggé válik.

Az emberi tudásban három tekintet mérvadó : az ismerő tehetség, az ismert tárgy s az ismeret neme és módja.

Mindhárom benső természeténél fogva oly igénytelen és sekély, hogy a belőlük származó ismeret csak halvány képe lehet a valódi, lényeges ismeretnek : az Istennek.

Vegyük tekintetbe először magát az ismerő tehetséget. A mi tehetségünket legjobban jellemzi az, hogy bármily éles és szellemes legyen, mégis egészen az érzéki észrevevéstől függ. Az érzék nyújtja az észnek a tárgyat, melyről fogalmakat alkot magának, úgyhogy ha az érzékelhető külső tárgy hiányzik, hiányzik a fogalom is, s aki kívülről semmit sem kapna, az semmi fogalommal sem bírna; olyan volna, mint a növény. Kérdezzük már most, mily kiterjedésben s mily teljességgel informálnak minket érzékeink a természetről? A kiterjedést meghatározza két végzetes korlát: az idő és a tér! észrevevéseink az időnek és a térnek kis részére szorúlnak; s ami e korlátozott ismeretnek teljességét illeti, az ugyan igen szerény mérveket ölt.

Az ember ugyan mint az anyagvilág része számtalan behatás alatt áll. Amennyiben a hatások érzékeit ingerelni képesek, érzéseket váltanak ki. Azt gondolnók tehát, hogy mindent érez, mindent ismer, ami reá hat, — hogy a millió kis és nagy hatásnak, melyet az anyagvilág az emberre gyakorol, az lesz eredménye, hogy érzékeinkben visszahatáskép előáll majd az érzetek változatos és beláthatatlan láncolata. Azonban nem így áll a dolog.

Azonban beláthatatlan sok hatásból aránylag igen kevésnek van annyi ereje, hogy érzékeink által észrevéttessék; a többi hat ugyan testünkre, de nem mint érző testre, hanem mint az anyagvilág bármely más darabjára, s e millió apró hatásról közvetlenül semmit sem tudunk. Van érzetünk a hidegről és melegegről, de csak bizonyos határok közt, azokon túl a hő tüneményei számunkra mint érző vagyis ismerő lényekre nem léteznek. Vannak hőmérőink, melyek azt a hőmennyiséget jelzik, melyet 150 méterről az égő gyertya egy krajcár felületére sugároz. Ez érzékenység csodálatos. A sugárzás ránk is hat, de hiába hat, annyi, mintha nem volna. Már most mennyi ilyen hatást nem fognak föl érzékeink! S miért? Mert érzékeink csak azon hidegre és melege vannak berendezve, mely az életre szükséges. Érzékeink célja az élet fönntartása, érzékeink célja az a tudás, az az ismeret, mely az élethez szükséges. Mi nem azért kaptuk az érzékeket, hogy mindent fölkutassunk, hanem azért, hogy életünket óvjuk és fejlesszük. Ez a gondolat mutatja leginkább az emberi ismeret tökéletlenségét, mert föltünteti viszonylagos, relativ természetét!

Ugyanezt kell mondanunk a fényről. Látjuk a fényt, de mennyi fokozat van ez érzéklésben. Vannak sugarak, melye-

ket mi észre nem veszünk, a rezgéseknek csak bizonyos száma hat szemünkre úgy, hogy a látás érzetét kiváltsa. Ezen számon innen és túl a színek pompáját és játékát nem ismerjük. Ismét kérdezem, miért nem ismerem e határvonalakon túl a való, létező világot? Felelet: mert nem szükséges életem fönntartására. Rendeltetésem nem az, hogy tudjak, hanem egyelőre az, hogy éljek; az ismeret csak eszköz, az eszközt meghatározza a cél, amely itt nem más, mint a szervezet fönntartása.

Azért létezhetik sok erő, melyről nincs tudomásunk; de nincs is rá szükség, hogy legyen, mert nem a tudás a mi célunk. Vannak erők, melyek közvetlenül nem hatnak érzékeinkre; óriási, fontos erők, de életünkre nem fontosak oly mérvben, hogy ismeretük hiánya az életet lehetetlenné tenné; azokat csak közvetve ismertük meg. Így például nincs érzékünk a villanyosság észrevezésére; legyen bár a levegő villanyossággal telítve, mi azt nem érezzük. Nem érezzük azért, mert életünkhöz nem szükséges. Mondhatná ugyan valaki, hogy igenis szükséges, mert jobban óvakodhatnánk a villámütéstől. Azonban erre azt válaszoljuk, hogy a villámütés nem hoz általános veszedelmet az emberiségre, a természet pedig csak az általános bajokat gondolja. Amint pedig nincs érzékünk a villanyosság észrevezésére, úgy lehetnek tőlünk a természet háztartásában más erők és tényezők, melyekről semmit sem tudunk. Innen van alighanem az is, hogy nincs fogalmunk a testek lényegéről, s hogy az ismeretes erőkkal nem bírjuk megfejteni a természet sarkalatos tüneményeit, milyenek a nehézkedés, a ruganyosság és a vegyi rokonság. Bizonyára más erők is szerepelnek a tüneményekben, melyekről eddig nincs tudomásunk; meglehet, hogy nem is lesz soha; azért a világ fönáll, s az emberélet általában biztos alapokra van fektetve. Csak a tudás szenved, s szenvedésében félreismerhetlenül szemünkbe ötlük legfőbb gyöngesége, t. i. viszonylagos volta. Érzékeink csak testi szükségleteinkhez szabattak, arról adnak tudomást, ami célszerű az élet fönntartására. Tehát más szervezetben, más körülmények közt esetleg teljesebb, esetleg tökéletlenebb lehetne ismeretünk; lám a mi tudásunk a szervezet föltételeihez van kötve; a szervezet pedig nem a tudásra, hanem az életre van berendezve. Képzeljünk magunknak bármily lángészt, olyat is, amilyen eddig nem volt, ez is a szervezet föltételeihez lesz kötve, s következőleg mindenütt s minden fokon magában hordja lényeges korlátoltságának okát.

Azt mondhatnók erre, hogy ha a közvetlen megismerés függ is a szervezettől, s ha a tudásnak egy oly idegen tényező szab is határt, milyen a szervezet életszükséglete: de e hiányon az okoskodás, a következtetés által segíthetünk, amint-hogy a szem fel nem fődözte Neptun bolygót, de abból, amit látott, lassan-lassan következtetés által rájöttünk. Nem volna-e lehetséges, ez úton az érzék és a szervezet korlátolt-ságából kilépni s a korlátokon túl fekvő tereket meghódítani? Azonban mindennek van határa, a következtetésnek is; a következtetéshez oly adatok szükségesek, melyekben a lehozandó igazság bennfoglaltatik; ez adatokat lehetetlen megszerezni oly bőségben, hogy bennük foglaltassék az összes valóság. Minden kutatásnak és következtetésnek dacára zárva maradnak előttünk a természet óriási terei és rétegei; mindazok, melyek a térben és az időben oly távol fekszenek, hogy a következtetések sem közelíthetik meg; nemkülönben azok, melyek most és mindenütt föllelhetők, de az érzék által, ha még úgy fegyverkezik is fel a rendelkezésre álló szerekkel és erőkkkel, el nem érhetők. A legtávolabbi álló csillag történetéről, a szerves életről, mely sötét holdján tengődik, soha semmit sem fogunk tudni. Épúgy sohasem fogunk tudomást szerezni eddig ismeretlen természeti erőkről, a legkisebb anyagrészcsek mozgásairól, melyeknek az a saját-sága van, hogy nagyobb mérvű erkifejtésre nem egyesülnek. A következtetés is a távolság növekvésével fogy, mint akár más természeti erő, pl. a vonzás; vannak távolságok úgy a térben, mint az oksági viszonyokban, melyekbe a következtetés el nem hat.

Az emberi tudás jól teszi, ha minél többször elmékedik e veleszületett korlátról. Az ember tud, de tudása csak olyan, mint lélekzése, járása; eszköz a célra; *egészen alárendelt tényező!*

Ha ezt kellően fölfogtuk, s minden emberi tudásban csak eszközt s az élet óvása és fejlesztése által föltételezett, tehát alárendelt tényezőt látunk: akkor emelkedhetünk föl az isteni tudás fogalmához. Ebben nincs korlát, ez nincs másért, ez nem eszköz, ez nincs alárendelve semminek; ez a tudás a tudás miatt van, következőleg összefoglal mindent, ami tudható, és ezt össze nem foglalja utánjárás, keresés, puhatólás által, hanem bírja magában lényegénél fogva; aminthogy az ember nem szerzi a lelket és a testet, hanem a test és lélek adva van épen azért, mert adva van az ember: épen úgy az Isten nem szerzi a tudást, nem gyűjt ismerete-

ket, nem következtet, nem kutat, mert minden tudás és minden ismeret már adva van épen azért, mert adva van az Isten, kinck lényege a tudás, vagyis mindaz, ami tudás. Ez az a különbség a lényeges tudás és az esetékes tudás közt; nem talállok szavakat, nem talállok hasonlatokat, melyek elég élesen jellemezhetnék ezt a különbséget. De elég az hozzá, hogy az isteni tudás, maga az Isten, maga a lényeg; az emberi tudás pedig csak járulék az emberi lényeghez, ez a lényeg teljes marad, akár járul hozzá valami, akár nem.

Tekintsük meg másodszer az emberi tudás tárgyát, s újra meggyőződünk, hogy tudásunk mily alárendelt kis körre szorítkozik; meggyőződünk, hogy semminemű igényt nem emelhet a természet megismerésére; meggyőződünk, hogy ha valamennyi ember minden föltalálható segédeszközzel ellátva végtelen időközön át buvárkodnék, kutatna s rendszerbe szedné az ismereteket: ez a tudás semminemű arányban nem állna a természethez. Mindig oda van láncolva a véges tér és idő korlátaihoz, született rabszolgá; ebből azután következtethetni, hogy mily összehasonlíthatlan fontosnak, függetlennek kell lenni az isteni tudásnak, mely mindent ismer; következtethetni arra, hogy ha az emberi tudás alárendelt, viszonylagos minőségében mégis oly vívmányokat létesít, milyen lesz az isteni tudás veleszületett erélye, mely mindenre kiterjed, mert mértékét képezi minden létnek és történésnek.

Az emberi tudás tárgya leginkább a természet. A természet kiterjedéséről nincs fogalmunk; nem tudom, hol akadnánk végére. Küldjünk ki magunknál gyorsabb mérnököt; a fény egy másodperc alatt 42.000 földrajzi mérföldet fut be; hogy pedig a mostanig ismert állócsillagok világát befussa, hozzávetőleg 20 millió évre volna szüksége. Ha gondolatban ez ismeretes világ legtávolibb állócsillagáról nézünk szét, meglehet onnan is egy eddig láthatatlan csillagos eget szemlélnünk. Ki tudja hányszor szállhatnánk át ekkép az újrafeltűnő legtávolibb állócsillagokra. Mit ismerünk ez óriás világból? Mily helyet foglal vele szemben az emberi értelem? Van-e valami vonatkozás az ész és a természet közt, mikor csak egy apró kis darabja nyílik meg szemeink előtt? Mi képezzük-e a világ központját, mi, kik ez óriás anyagvilág egy atómján mozgunk, s azzal a szikraértelemmel a valóságot kimeríteni kívánjuk? Honnan eredeztetjük az arányt, melynek eszünk s a világ, értelmünk s a valóság közt föl kellene állnia, ha a «tudást» magunk számára vindí-

káljuk? Mi arány van egy hülő bolygón sziporkázó szellemi tevékenység s a nagy világrendszerek közt? Arra valóké ezek, hogy az emberi tudás szubstrátumául szolgáljanak? avagy az emberi értelem lekötöttsége a testi szervezethez nem mutatja-e világosan, hogy e kettőnek nincs szorosabb viszonya egymáshoz? Picike kis térre és rövidke időre terjedhet az emberi ész uralma; lényegesen más és fölfoghatatlanul főséges lesz az az értelem s az a tudás, mely az egész lét fölött uralkodik.

De az emberi tudás nemcsak fölfelé a tér és az idő mérhetetlenségével szemben töpörödik össze jelentéktelen silánysággá, de lefelé is a végtelen kicsiny országában egészen tehetetlen. Minden anyagi dolog részekből áll. A szervezetet szervek alkotják, a szerveket sejtek, a sejteket kisebb elemi részek. Ha ezeket is szétbontjuk, a vegytani tömecekre és atomokra bukkanunk. Ez utóbbiak eddig minden bontó erőnek ellentállnak, de sajátságaikból biztosan következtetünk összetett voltukra. Gondolatban tehát folytathatjuk az osztást. Fizikai atomok, vagyis oly testecskék, melyek oszthatlanok, nem létezhetnek. Hol állapotunk meg a testecskék osztásában? Hiszen minden nagyság csak viszonylagos, s nincs az az apróság, melyhez ha megfelelő piciséget gondolunk, óriásivá ne nőne. Tehát mindkét irányban, fölfelé és lefelé, az anyagi világ összetett volta oly viszonylagossá és jelentéktelenné töpöríti tudásunkat, hogy kísértetbe hoz Dubois-Reymond kétségeejtő jelszava: «Ignoramus et ignorabimus».

Tudásunk csak foszlány; a természet egy darabjára szorulunk, mint a bogár a tengeren uszkáló apró forgácsra, fut rajta föl-alá, mindenfelé kinyújtja csápjait, de szabadulhat-e azon szűk határokból, melyeket tehetetlensége von számára? «Véges értelmünk csak véges fogalmakra képes s ha az örökkévalónak fogalmait kívánja megközelíteni, cserben hagyják szárnyai, s mielőtt a verőfényes magaslatokat elérné, visszaesik a véges és homályos fogalmak mélységébe» (Nägeli, Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis).

Az isteni tudás a verőfényes magaslatokat lakja; tért és időt, s minden alakulást és történést, mely a térben és időben véghez megy vagy véghez mehet, mélységesen ismer; ez ismeretet nem veszi a dolgokról, hanem determinálva van ez ismeretre saját lényegéből. Ugyanezen oknál fogva egyaránt ismeri a homokszemet, a világot s a világrendszerek centillióit; mert minden, ami van, annyiban van, amennyiben belőle s általa van.

Vége vegyük szemügyre ismeretünk intenzivitását, azt a fokot, amelyen túl az igazságba nem hatolhat. A dolgok lényegét nem ismerjük; hogy micsoda az ember, arra azt felelik: két résznek, a test- és léleknek természetes egysége; ha kérдем: mi az a lélek? néhány sajátságot mondanak; ha kérдем: mi az a test? ismét anyagot s anyagi sajátságokat hallok. Ha kutatom, mik tulajdonképpen azok a sajátságok: az a hő, az a szín, stb? azt mondják: az nem más, mint ennyi billió rezgés; a billiót értem, a rezgést nem értem: úgyhogy általában ki lehet mondani, hogy a mennyiséget ismerjük, de a milyenségről fogalmaink nagyon homályosak. Bizonyára értünk mi milyenségi különbségeket is; van fogalmunk az értésről, van az akarásról; mindkettő milyenségi különbség, nem lehet ott a mennyiséget szerepeltetni, akár méterekben, akár kilogrammokban. Értünk mi elveket, melyekben szintén nincs súly és kiterjedés, pl. az oksági elvet: de másrészt igaz az, hogy a legtökéletesebb emberi tudás ott van, hol mérni lehet, mert a mennyiség számunkra a legmegközelíthetőbb fogalom, s mi átértettünk egy tünetményt akkor, hogyha megmérhettük, megmászálhattuk, megszámlálhattuk. Mily tökéletlen a mi fogalmunk a kék és piros színről, hogyha csak a milyenség különbségeiről vesszük azt, s mennyire elmélyed, mihelyt ezt a milyenséget mennyiségben tudjuk kifejezni, ha pl. megtudtuk, hogy a kék színt az éthernek 700 billió rezgése, a piros ugyanannak 500 billió rezgése képezi. Mindenki érzi, hogy egészen más, fogható, érthető fogalmat nyert a színről, mint hogyha csak a kvalitást törekszik megérteni.

A mathézis ezért a legtökéletesebb emberi tudás, s mindazon tudomány, mely nyomain halad, s mely a mennyiségre vezet vissza tárgyát, többé-kevésbé részesül e tökélyben. A csillagászat a tudományok közt első helyen áll, utána jönnek a fizikának némely részei, milyenek a mechanikus hótan és a fénytán. E tudományok azért tökéletesek, mert bennük minden a mechanikus szükségességre, számokra, méterekre, fontokra van visszavezetve, s ezeket mi szemléletből egészen és tökéletesen értjük. A vegytan és a fiziológia szintén ezen nyomokon halad.

Csakhogy e tudományokban ezt a mechanikus követelményt, hogy mindent számokra, méterekre és fontokra vezessünk vissza, nem lehet megvalósítani, s ahol azután az élet határait érintjük: a sejtet, a növekvést, a származást, az öröklést, az érzést, ott e követelmény a történés zürzavará-

ban s a tényezők töméntelenségében végleg eltűnik. Lehetetlen mindenütt a szám, font, méter szerint való ismeret; mert nem létezik csak font, szám, méter, hanem léteznek más lények, melyeknek lényege nem a mennyiség, hanem más valami. Nemcsak a matematikus fogalmaknak van létjoguk, hanem másoknak is. De ránk nézve ott, hol a matematika meg nem valósulhat, nagy a homály, sok a tévedés, s kevesebbet bír az ész mint az a szikra, melyre koromsötét éjjel a vidék megvilágítását bízók.

De nemcsak a komplikáltabb anyagi dolgokban, nemcsak a jegec és a sejt alakulásaiban s onnan föl a szerves élet egész országában érzi tehetetlenségét az emberi tudás; hanem ugyancsak képtelennek érzi magát minden tudományban, ha valaki a tudás tökéletességéhez megkívánja azt, hogy mindent a legegyszerűbb elemekig nyomozzunk, s mindent a legegyszerűbb elemekből megfejtünk. Ha a legegyszerűbb elemekre való visszavitel nélkül nincs tudomány: akkor nem létezik semminemű tudomány; nem létezik csillagászat, mert föltételezi a nehézkedést és a központfutó erőt, ezekről pedig semmit sem tudunk, s ha mérjük is font és méter szerint, de nem ismerjük lényegüket. A tapasztalat tanuskodik létükről, de lényegükről, szükségességükről mélyen hallgat. Ha az asztronómiába ezt a lényegét, ezt a szükségességet is föl kell venni, akkor x y ismeretleneket veszünk föl, melyeket meg nem fejtünk: tudományunk tehát tökéletlen volna. Ugyanezt kell mondanunk a természet-tudományok bármely szakáról; ha vissza kell menni egész az utolsó elemekre, hogy tudásunk tudomány legyen, akkor tudomány egyáltalában nem exisztál. Mert az atomoknál meg nem állhatunk, ezek már testek, következőleg nem utolsó elemei az anyagi világnak, azon túl pedig semmit sem tudunk. Abszolút egységek számunkra nem léteznek.

Mit hozunk le ebből? azt, hogy az emberi tudás mélyre nem hat. A lények le vannak takarva, be vannak földve, s c leplen áthatolni, arra nincs emberi ész. Az okság elvével értelmében, és öllel meg fonttal kezében indul meg az ember az igazság meghódítására; csoda-e, hogy messze nem ér?

Mindhárom tekintetben szűk korlátok közt mozog: *ismerő tehetségének* célja nem az abszolút tudás, hanem az, hogy szolgáljon az ember boldogságának; ez az ismerő tehetség, tudományával együtt csak eszköz; *a tárgy bősége* oly beláthatatlan, hogy végére sohasem juthat, következőleg az anyagvilág egy darabjához van láncolva; *maga az ismeret*

gyér világosság, mely mélyre nem hat, inkább csak a felületen érzi magát otthonosan.

Ez a hármaskorlát az emberi értelmet sehol el nem hagyja; mert lényegéből ered. Ha az egész emberi nem millió évig minden segédeszközzel s a legnagyobb szerencsével buvárokodhatnék; ha nem kellene keresnie mást, mint értést és tudást: mégsem emelkedhetnék túl e korlátokon. A tudás a véges lényben eszköz marad, viszonyainak szabályozására, élete fönntartására szolgál, s ép azért csak annyira terjed, amennyire e viszonyok s az élet szükségletei, — s ha ezeken túl emelkedik, akkor is a valóságnak csak szomszédos, közel határos tereit veheti szemügyre. Minél tökéletlenebb, minél alsóbbrendű a lény: annál tökéletlenebb tudása! Csak ha a tudás nem eszköz, hanem önmagának oka és célja; ha nincs más miatt, hanem maga miatt; ha nincs viszonyainak szabályozására s a véges lét eligazítására; ha nincs azért, hogy a dolgok közt föltalálja magát, s következésképp, hogy azok rá behassanak, s neki magukról fogalmakkal és ítéletekkel szolgáljanak: akkor az ilyen tudás nem függ a dolgoktól, hanem a dolgok függenek tőle; akkor az ilyen tudásnak nem a dolgok adnak létet, hanem maga ez a tudás ad létet minden eszmének az eszmék honában s minden valóságnak a tárgyi rendben.

Ez a tudás nem lehet véges, hanem maga a végtelen ősök, az Isten: «Fons sapientiae verbum Dei in excelsis» (Sir. 1, 5).

Mi képezi a végtelen, független tudást? Az, hogy nem külső tárgy szüli benne a fogalmat; hanem benne mint ősökben van minden eszme, minden gondolat, minden tudás, melynek kevés sziporkája megjelenik az időben és térben — véges utánczásban adva a végtelennek képét, s ez a teremtett világ.

Igy fogjuk föl azt, mit a szentírás mond: «Minden bölcsesség (az Ige, s minden ami ige) az Úristentől vagyon, és vele volt mindenkor és minden idő előtt való. A tenger fővenyét, az eső cseppjeit és az idők napjait ki számlálta meg? Az ég magasságát, a föld szélességét és az örvény mélységét ki mérte meg?... az okosság értelme öröktől vagyon. A bölcsesség kútfeje az Isten Igéje a magasságban» (Sir. 1, 1—5). Ami a sötét éjben néhány téveteg, elfojtott sugár a nap verőfényével szemben: az a mi tudásunk, de sötét minden teremtett értelem tudása az Isten megközelíthetlen fényével szemben.

II. Az isteni mérhetetlenség.

Végtelenség vesz körül minden felől. Minek mondjam? Nem mondhatom szellemnek, nem testnek, — mondom tehát végtelen potenciának. Ez a végtelen potencia valóságos gyönyörűségemre szolgál; mert szemlélem benne a végtelent. Ha mérni kezdem, nem jövök határára, — ha kutatom okát, nem jövök kezdetére; e végtelen potencia — a tér.

Ébresztheti-e valami hathatósabban az Isten létének tudatát, mint a tér? Hozza-e közelebb bármi a végtelen lény értését, mint a tér? Nem keresem definícióját, nem okoskodom létéről. Oly közvetlen róla való ismeretem; benne élünk, vagyunk, mozgunk! Nem mintha a tér valami lény volna, nem mintha volna önmagában álló lényege; nem mintha volna valami, ami teremtetett, vagy ami egykor megsemmisülhet; nem, a tért csak végtelen potenciának nézzük, mely minden teremtés előtt volt, mely ha az egész mindenség megsemmisül: akkor is lesz. Benne forognak e gömbök, melyeket világoknak hívunk; de ki nem töltik. De hát mit is töltsenek ki? Egy világ állhat a másik mellett, lefelé-fölfelé, jobbra-balra, — bármilyen távolságra; az utolsó mellett szükségképen folytatódik a tér!

A térnek mint potenciának határtalansága egyenközűen halad az Istennek, a valóságnak végtelenségével. Ez a végtelen potencia arra való, hogy rajta végig — vagyis inkább vég nélkül futva, fölérthessük valamiképen a végtelen aktust, az Istent.

A tér végtelenségében fölragyog az Isten végtelenségének gondolata!

A tér a legnagyobb, érzék alá eső nagyság, s azért az Isten nagyságát építő gondolatnak a vonalak, síkok és testek, a tér e háromféle kiterjedései képezik állványát, melyre a képzelet lép, hogy a főséges gondolatnak alkalmas épületköveket nyujthasson.

Azért oly sejtelemdús a pillantás a csillagos égbe! Az ember az eget harmóniájából akarja ellesni a hangokat, melyek habár halk suttogással, regéljenek neki valamit a végtelenségről, a határtalanságról. Merengve feledi szemét a rezgő vörös, ibolya, smaragd csillogáson, s lázasan rebegi: «Ó, hát mi az az Isten? mily nagy? Meddig terjed? azon a csillagon túl? s azon is túl, mely most mellette gyullad? s azon a ködös, fehér folton túl? s azon a gyönyörű úton túl, mely az ég tejútja? s meddig azokon túl? meddig?» S ha a

gondolat e lázas gyermekét nem csitítaná az éj, s nem nyomná epedőszemeire az édes álom csókját, ki tudja meddig kérdezné: «S azon túl?»

S így kérdez és beszél az egész emberi nem, s jóllehet hallotta már a naamati Szófár, Jób barátja szájából: «Talán megfogod az Isten nyomdokait, és a tökéletességig feltalárod a Mindenhatót! Magasb ő az égnél, mélyebb a pokolnál. Mértéke hosszabb a földnél és szélesebb a tengernél» (Jób 11, 8—9) — jóllehet, ~~szófogor~~, annyiszor hallotta, hogy fölfoghatatlan az Isten, mégis egyre kérdi s keresi, mily nagy az az Isten. S mikor keresi, föltekint az égre. Úgy látszik, ez az Isten mértéke. Valahányszor föltekint, jobbbá lesz; növekednek reményei; s még az is, aki oly kevély és oly gyöngye, hogy hitét elvesztette, még az is egyre csak ott keres a csillagok közt helyet — halhatatlanságának menedékeül, és tudást a hit kárpótlásaul.

A csillagos égben a szemlélés közvetlenségével megragadjuk a végtelen valót, az Istent; nem az okoskodás, de a látás erőszakolja ránk a határtalan lény ismeretét, mert ime e mindenségeknek fölfelé nincs betetőzésük, lefelé nincs fenekük. Mi van tehát fölöttük, s mi van alattuk? mi van jobbra tőlük? mi van balra tőlük? Vagy befejezetlen romkép nyújtja ki a mindenség óriási köveit, a világtesteket, az ürbe, a sötétségbe?

Semmi sincs befejezetlen; minden ki van kerekítve; teljes összhangban keringenek a világok; mert az Isten foglal össze mindent lénye mérhetlenségében. «In abysso aeternitatis et immensitatis suae» áll, él, forog, mozog minden. «In ipso vivimus, movemur et sumus.»

Tehát milyen nagy az az Isten?!

Mérhetlen nagyságának a végtelen tér képezi analógonját!

A napnak ragyogó csillagzata, a világosság és hő kifogyhatlan forrása, a szépség és a kellem királyi szaruja: dicsőségesen országol bolygó csillagzatok pályáinak központján s fejedelmi hatalommal kormányozza futásukat. Ez a mi napunk! Örömittasan néz föl rá a természet színein, kecses alakjain, varázsteljes életén elandalított szem, — hiszen belőle árad étheri hullámokon az élet. S ahonnan az élet termékenyítő ereje árad; ahonnan a kellem és az öröm puha szárnyon száll szét: ott van központja óriási, mechanikai erőknek, melyek millió és millió mérföldnyi sugarakkal leirt kerületekben fékezik a szédítő sebességgel tovairamló bolygókat.

Huszonégymillió mérföldnyi távoból emeli fel szemét az ember a naphoz. Úgy látja mint nem valami nagyon is nagy korongot, pedig a nap 1,409.725-ször oly nagy, mint a föld. Hogy e képzéletet meghaladó szám nagyságáról precizebb képet alkossunk, képzeljük a nap gömbét üresnek; ha e gömb központjába elhelyezzük a földet, marad még annyi tér, hogy a hold a szokott távolban, melyben most áll tőlünk, t. i. 52.000 mérföldnyi távolban keringjen körülötte, s még akkor is a hold a kívájt nap felületétől negyvenezer mérföldnyire áll távol.

Árva kis földecske, mint apró mag az alma méhében. Nagysága relatív, csak távol kell állni tőle, hogy összehasonlítható legyen. A léghajón utazóknak úgy tűnik föl, mintha a föld folyton esnék az űr örvényébe; s mialatt esik, egyre keskenyednek országok, tengerek, világgrészek, s ha mehetnének föl a végtelen zenit felé, mind kisebb holddá változnék az emberi élet nagy amphitheatruma, s végre mint közönséges csillag ragyogna felénk. Sejthetné-e az az emberi szem, mely a távoból azon a csillagon, melyet «Terra»-nak hívnak, merengene, hogy mennyi öröm és fájdalom reszketteti a «Terra» bolygó téveteg sugarát?

Dehogy sejtene! Vagy miért sejtse épen róla s nem a többiről? Hiszen a nap hegemoniája alatt több ilyen ragyogó bolygó áll.

Ezek mind többé-kevésbé egy síkban keringenek a nap körül. Legközelebb hozzá forog a «Merkur», nyolcmillió mérföldnyi távolban. Innen a napot hétszer oly nagyoknak látják, mint a földről; hétszer nagyobb meleg, hétszer nagyobb fény árad ki belőle az izzó Merkurra.

Tizenötmillió mérföldnyi távolban kering a «Venus», a hajnal- és az estcsillag, s kétszer annyi energiát nyel a kisugárzó naphoz mint földünk. 32 millió mérföldnyi távolban a «Mars» bolygó írja le pályáját; — 100 millió mérföldnyire esik az óriás «Jupiter»; — 200 millió mérföldnyire «Saturnus» három gyűrűjével; — 400 millió mérföldnyire «Uranus»; s azontúl a «Neptun» forog egy oly területben, melynek befutására 164 évre van szüksége; neki az egy év; a földön élő 164 éves agg, a Neptunon egyéves gyermek volna; s a négy évszak mindenike 41 évet számlál; hosszú, 41 éves a tél, — de hosszú 41 éves a tavasz is. A «Neptun» több mint 600 millió mérföldnyi távolban mozog a nap körül.

200—400—600 millió mérföldnyi sugárral leírt körök, melyek étheri küllőit a titokzatos vonzerő s a másodpercenként

40.000 mérföld sebességgel sikló fény képezi, — központjukban, a sötét űrben, az azt meg nem világító, sugárzó nappal ; — ez a mi naprendszerünk ! S mi van mellette, mi van alatta, mi van felette? ó ha szabad árva, földies szavakkal élni akkor, midőn már elhagytuk a földet, s a földön hagyhattuk volna gondolatainkat is, — de ha szabad, mondom, fentről, letről beszélni : mi volna ott más, mint a tér, s a térben új csillagok, új napok és holdak !

Lendítsük képzeletünket ki a bolygók köreiből. Menjünk, haladjunk gyors, magikus erő szárnyain ! Azon arányban, melyben emelkedünk, kisebbedik a nap ; elveszti fölényét, végre közönséges csillaggá válik. Új csillagos ég mélyeiben tévedez tekintetünk.

«Nézd ott az ég mélyében azt a kis csillagot, mely a másikkal majdnem összefoly, — az a mi napunk. Mennyire vagyunk már el tőle? Az állócsillagok régiójába léptünk. Az, amely legközelebb esik naprendszerünkhöz, a «Centaurus» alfával jelzett csillaga, s tudod mennyire van ez? 226.000-szer annyira mint a föld a naptól ; a nap pedig 20 millió mérföldnyire áll a földtől !

Az állócsillagok mindmegannyi napok ; köztük sok ragyogóbb a mi napunknál.

Az állócsillagok régiója a mérföldek trillióiba vész. Ezek a számok számunkra már nem léteznek. Minden ragyogó állócsillag egy-egy nap, központja más bolygóknak és üstökösnek, vagy ha nincsenek is minden egyesnek bolygói, mégis úgy gondolhatjuk, hogy előttünk ismeretlen s idegen teremtéseknek központja.

Egy, két, három nap, más-más színnel és fénnel sugározza be a teremtés egymást váltó részeit ; s ezek folyton váltják egymást, új napok új ragyogásban tűnnek elő ; az élet és tűz mindmegannyi forgó központja, s a mérhetlen térben magával vonszolja bolygóit s holdjait. A mi naprendszerünk a Herkules csillagzat felé közeledik, Sirius rendszere a «Galamb» felé zuhan, Pollux a «tejút» felé veszi forgása közben útját. A nap már csak mint a tű hegye, bizonytalan reszketéssel küldi hozzánk elhaló sugarát, azután eltűnik s új világok és új napok közt folytatjuk utunkat. Az egyik zöld, a másik kék ; vannak rubin, granátszínű napok, légköreik az északi fényhez hasonló pirban égnek.

És a távolságok?

Csak volna mértékünk a világok közeire !

A fény másodpercenként 40.000 mérföldet halad ; 8 perc

alatt befutja az utat a naptól a földre; a «Centaurus» alfájától pedig 3 évig és 199 napig siklik azzal a másodpercenként 40.000 mérföldnyi szédítő gyorsasággal, míg a földre ér. Az a sugár, melyet a ragyogó «Sirius» most bocsát szemembe, 22 év előtt indult ki belőle. Meglehet, hogy a «Sirius» már megszűnt lenni; hogy borzasztó katasztrófa röpítette szét tömegeit az ürbe; ha ez ebben a percben történne: úgy «Sirius»-t mi még 22 évig látnók változatlanul ragyogni, — pedig ő már nem volna. A sarkcsillag fénye 43 év alatt érkezik le hozzánk; s mikor érkezik le a fény a tejút csillagködéből? hány ezer év alatt?

Ha a távoli naprendszerek valamelyikén az Isten megadná az emberi szemnek azt az érzékenységet s a fénysugárnak azt az erőt, hogy elhatna odáig: úgy az az emberi szem most láthatná, mint víjja Hunyady János Belgrád alatt búcsúcsatáját, — még távolabbi naprendszeren látná a tatárpusztítást Magyarországon, — még távolabb látná Árpád fejedelmé választását, s ezt mind a jelenben látná, valósággal, azon föltevésben t. i., hogy azok a fénysugarak, melyek Hunyady János, a tatárok és Árpád alakjáról, s kardjáról rezegnek, most érnek oda a távol világok légkörébe.

Ez azon távoli napok hazája, melyek közül a legközelebbi nap a «Centaurus» alfája. Ragyogó gyöngyöknek nézzük az ég azúrján az állócsillagokat, pedig óriás napok s naprendszerek központjai ők a végtelen térben. Mint étherben úszó varázséletű szigetek miriádjai sejtelmekkel borítják imádásba a szemlélődő lelket. A csillagok nagy része, majdnem negyvenedik része a szemnek vagy a közönséges látcsőben egyszerűnek látszott, erős nagyítás mellett azonban kettősnek bizonyultak, s most már ott, hol előbb egy állócsillagot véltünk, két nappal bíró rendszereket ismerünk. Hasonlóképen fölfedeztek három, négy sőt több nappal bíró csillagalmazokat. E rendszereket is a vonzóerő tartja össze, napjaik pedig a mienkhez hasonlóan a hő és a fény forrásai. Mozgásaik oly méltóságosak, hogy a mindenség óráján századokat és ezredeket mutatnak azon világoknak, melyek hozzájuk közelebb esnek; — de szemünk elől ez óra lapját a mérföldek trilliói köddel borítják.

S meddig megy ez így tovább? kérdi az álmélkodó ész; hol van határa a világoknak? Nem száll-e folyton új és ismét új mindenség az elbűvölt szem láthatárai közé? Hát a csillagköd? a tejút naprendszerei? A csillagok, napok és naprendszerek egybeolvadó halmazai ezek! Herschel W. szerint nem

kevesebb mint 18 millió nap ragyog a tejútban. S mily napok? mily erőkkel, mily étellel és színekkel? Az élet mily csodálatos gyarapodása fejtí ki rajtok pompáját?

Ha képzeletben rájuk szállnánk, onnan más csillagködöket látnánk, ismeretlen mindenségeket; elfelejtenők azokat a kicsi köröket, melyeket naprendszerünk bolygói írnak le olyan messze e csillag-mindenségektől, hogy még csak sziporkázásuk sem látszik ide.

«Van az égen sok tejút, mely a mi tejutunkhoz hasonló, de távolságuk elföldi fehéres foltjaikat a fel nem fegyverzett szem elől. Ha azt kérdezik, hogy mennyire kellene távoznia tőlünk a mi tejutunknak, hogy közönséges csillagködnek látszassék: Aragoval feleljük, — hogy ahhoz oly távolság szükségeltetnék, melynek befutását a 40.000 mérföldet másodpercenként haladó fény sugar 5 millió év alatt végezné. Ily távolságban gondolhatjuk magunknak azon csillagködöket, melyek látcsöveink elé kerülnek» (Die Menschheit bewohnter Welten. Flammarion. 155. l.).

Tegyük fel, hogy az Isten abba az utolsó csillagködbe ragad, mely elhalaványodva, leheletképen akar szétfoszlni az űrben: mit látnánk ott? Nem kezdődne-e ott újra egy új mindenség, új búbáj, új csodavilág? Csodavilág, melynek szemléletétől is elfárad az emberi lélek s örök életet kíván titkai felkutatására? Hogy mit művelt ott az Isten; hogy azokon az egeken és szférákon kezdődik-e új teremtések sorozata, — nem tudjuk; de kezdődhetnek, s folytatódhatnak, azt tudjuk; mert van ott tér, s e térben a mindenhatóság sárga, zöld, smaragd, rubin, gránát, viola s kimondhatlan színű napokat, az Apokalipszis egének csillagait, mint megannyi csodavirágait teremthetné!

Mindig tovább és tovább haladhatsz, végre, határra nem bukkansz; az űr a mindenhatóság felé kitarja örvényeit, hogy felfogadhassa műveit. Mikor fogyhatna ki a mindenhatóság, s mikor a bölcsesség új teremtésekből? Soha! Vég nélkül tehát készen áll az űr, s benne... mindenütt... az Isten. Az Isten már ott van; nem kezd lenni sehol. Innen tehát, ettől a földtől, ettől a betűtől föl a zenit felé Jupiter, Saturnus, Neptun pályáján át, egész az első állócsillagig, a hozzánk legközelebbi napig, s onnan ismét azon a naprendszeren át, más Jupiter, Saturnus, Neptun-féle bolygók pályáin át a következő naprendszerbe, mely talán csak oly messze van a Centaurus alfájától, mint az az alfa, a mi napunktól... billió mérföldnyire; s onnan ismét más-más naprendszeren

át . . . egész? — addig, ahol nincs vég : ott van mindenütt az «Isten».

Folyton azt kérdi a fuldokló képzelet : mi van ott túl az utolsó naprendszeren? Ott van az ür új naprendszerek fölfogadására. S mennyire megy az ür? Annak nincs vége ; de ha gondolatban abban az ürben annyira haladsz, ahány billió, trillió, — centillió mérföldet írhatsz e nyolcvan lapos füzetbe : már ott van az Isten. Ha tehát láthatnók a napok miriádjait, melyek a térben ragyognak ; ha a fény sebességével századokon és ezredeken át bebarangolhatnók a mindenségeket ; ha ckkép levetnők a földies gondolkozás nyomorító salakját s kérdeznők magunkat, mily nagy az Isten? azt kellene mondanunk : óriási nagynek ismertük őt a mindenségek méretei által ; de semmivel sem közelfítettük meg, — hajszállal sem — mert Ő mérhetetlen.

Indulhatunk jobbra, indulhatunk balra, föl-le, előrehátra, bármely irányban, sehol sem találunk határt, sehol véget. Közelíthetünk-e már most a határhoz, mely nem létezik? Tettünk-e csak egy lépést feléje? Nem ; az Isten mérhetetlen !

Borzalomba csap át a gondolat tehetetlensége ; fagyos rázkódás összehúzza testünket, ezt a nyomorúságos porhüvelyt — a néhány köblábnyi térben. De a fagyot csakhamar a szív melege váltja fel, s a borzalom a lelkesülés derűjében vész el, s mi örömmel kiáltjuk : Magnus Dominus et laudabilis nimis et magnitudinis ejus non est finis.

Nincs a térben. Ha kérdem : hol van tehát? ismét csak tért keresek. Mi az a «hol»? Annyi, mint «mely térben van». A «hol» egy kategóriája a véges létnek ; a végtelen nem esik e kategória alá. Hiába töri eszét az ember a kérdésen : hol van tehát az Isten, ha nincs a térben? talán a tér mellett? talán a tér egy matematikus pontjában? Hiábavaló kapkodás ; minek kutatni azt, hogy a hangnak mily színe van, s okoskodni a fölött, hogy miért nem lát a szem hangokat? Lehet-e összekötni azt, ami összeköttetést nem tűr, és pedig azért nem tűr, mert az egyik tagadja részben vagy egészen a másikat?

Csak a véges dolog számára létezik vég, — a végtelen számára nincs vég ; de ez a «vég», «vég» mindig a tér, melyben a dolog van s mélyen túl nincs ; hogy lehetne már most az, ami «végtelen» végek közt, vagyis a térben !

A legtökéletlenebb egyszersmind a legvégeesebb. A legtökéletlenebb lét az anyagi lét ; azért az legvégeesebb egyszersmind ; leginkább van beleszorítva a tér korlátai közé. Minél

tökéletesebb a lét, annál inkább emancipálja magát a tér szorulataiból: így a szellem és a lélek tökéletesebbek az anyagnál; mert nincsenek a térben részenként, hanem egész állagukkal, a tér minden részecskében egészen. E szerint tehát már nem volnának a térben; mert ahol az egész a tér minden pontjában létezik, az nem kiterjedt, más szóval, az nincs a térben. De azért még sincsenek mindenütt; van nekik nagyságuk, mely a testek nagyságának megfelel; van terük, melyben hatalmukat érvényesítik; minél nagyobb ez a tér: annál nagyobbak a szellemi lények is; ezt a kiterjedést virtuális kiterjedésnek mondhatjuk.

A virtuális kiterjedés méri a szellemek nagyságát. Az a szellem, mely a Pest és Esztergom közti vidéket eltöltene, úgyhogy ezen térben mindenütt léteznék, nagyobb volna, mint az emberi lélek, mely az emberi testet betölti; de mégis csak viszonylanék, függne a tértől, mozgathatna a térben. Közös jellemvonása volna az anyaggal, hogy a tér korlátai közt létezik, s hogy más térbe mozgás által juthat.

A tér fölött s a téren kívül absolute csak az a lény fog állni, amelynek virtuális kiterjedése, a térnek megfelelő virtuális nagysága oly nagy, hogy nemcsak teljesen főd minden valóságos kiterjedést, hanem semminemű kiterjedés által, ha sine fine növeljük is azt, soha el nem érne. Az Isten tehát valóságos nagyság; kiterjedése párhuzamos a tér minden kiterjedésével; — mérhetetlen, mert nincs sehol vége; határtalan, mert nincsenek korlátai. A mindenségek ürei pedig, melyek folyton nyílnak és sohasem záródnak, megnyitják gondolataink előtt is az Isten — virtuális kiterjedését.

Valóban az ég mélysége a legszívhezszólóbb theológia! Az étheri óceánban földünk és naprendszerünk mint uszkáló szigetecskék csoportja, melyek egymás körül keringve egyre tovább vitorláznak; nem maradnak egy helyen, hanem a központban levő nappal együtt szállnak, rohannak, — nincs fennakadásuk! Így rohan, így iramlik naprendszer naprendszer után! A csillagok az űrben mint kóválygó, tündöklő hópelyhek, melyeket az általános vonzás fergeteges ereje kavár össze; mozog, forog, nem esik le egy se... hová is essék? De ez a naprendszer, melynek sugara 622 millió földrajzi mérföld, s az az első állócsillag, a «Centaurus» alfája, mely tőlünk 226.000-szer van annyira, mint a nap a földtől, s azon csillagködrendszerek, melyek átmérője 12.000 billió mérföld, vagyis oly távol, hogy azt a 40.000 mérföldnyi sebességgel járó fény 4777 év alatt futná csak be, — mondom,

mindezen távolok és kiterjedések egy hajszállal sem jöttek közelebb az Isten nagyságának kiméréséhez! Ha innen kiindulok a fény gyorsaságával s haladok naprendszereken, üstökösökön, csillagködökön át akár 4777 évig, s azután megállok s kiszámítom, hogy most már 12.000 billió mérföldnyire vagyok távol a földtől s már jó darabot mértem meg az Isten nagyságából: — tévedek; egy lépést sem tettem határai felé, — mert határai nincsenek.

«Numquid non coelum et terram ego impleo, dicit Dominus» (Jerem. 23, 24).

De ez már nem is hit; ez ésszel felfogott igazság! A végtelen tér lelkünkbe sugározza az Isten mérhetetlen nagyságát! Ez ad inspirációt a végtelen felé. Bármerre mész, nincs befejezés, nincs betetőzés, egy végtelen úrben emeled fel az utolsó csillagról fejedet, s forró ajkaid, melyeket a hitetlenség számuma kiszárított, vonagolva suttogják: «mi van ott? úr legyen-e a világok bölcsője, és tagadás legyen koronája?» Mi van ott? elvettek az embertől mindent, amit esze követelt, — okot és célt; az élet kavargó forgóiba merítették kutatató szellemét, hogy elcsitítsák a sok tarkaságon feledett kíváncsiságát, amely folyton csak azt kérdezte, miért, honnan, mi célra: de ha ez az ember fölemelkedik, ha a mindenség tereit bejárja s Uraniának inspirációja alatt szemét a mérhetlen terekbe meríti, hol sötétség és semmi kísért, ha a mindenségek feneketlen mélységeibe néz, hol az ész megáll, de csak egy percére, azután elszédül: ó, akkor látja és érzi igazán, hogy a tulajdonképeni valóság maga a határtalan, mindent kitöltő nagyság, az Isten, kiből «élünk, mozgunk, vagyunk».

Ó, ki ne kívánná e végtelen, élő valóságot látni, mely oly nagy, hogy nincs határa? Ki ne kívánná e kis csillag-szigetcsoporthoz a határtalan óceánra kelni s menni csillagról-csillagra, világból-világba s nézni az Isten keze remekléseit? kiemelkedni e bárgyú alaktalanságból, melybe a korlátoltság és a földi kicsinység agyrémei nyomorítottak akkor, midőn e földről s ez életről valami nagyot gondoltunk, valamit képzeltünk! El, el! hadd lássuk az egyetlen, valóságos nagyságot, az Istent, aki teremtett. Porba hullva állunk meg az előtt, kinek gondolatai tényekké váltak a kavargó mindenségekben s nincs más tudat, mely a megsemmisülés örvénye fölött tart, mint az, hogy én is teremtménye vagyok, hogy én is nem vagyok más, mint ténnyé vált, isteni akarat. «Diligis omnia, quae sunt, et nihil odisti eorum, quae fecisti» (Sap. 11).

S mit csináljunk a tarka természettel, mit a térben kiterített valóságokkal? Ezek azok a színek, melyek takarják a mindenütt jelenlevő Istent, ezek azon leplek, melyek alatt rejlik az, ami magában láthatatlan; a tér e részecskéiben ölt alakot a végtelen, s nemcsak jelen van, de működik is. Azért mondhatni, hogy az egész teremtés egy nagy szentség; analogója az Oltáriszentségnek; mert valamint ebben a kenyer színei rejtik Krisztus állagát, és pedig nemcsak a jelenlevő, de a működő, az élő — a szerető Krisztust: úgy a teremtés egy nagy «πανθεος», melyben a véges lét, szín is meg állag is, rejti a láthatatlan Istent, aki nemcsak jelen van, de mindenütt működik. Mindent fenntart, mindent fest, mindent alakít, mindent rezegtet, mindent kombinál, mindent hajt és igazgat.

Ez az Isten mérhetlenségének teljes fogalma: «a mindenütt jelenlevő és működő Isten».

A mindenütt jelenlevő Isten folyton él, s amit kezdetben tett, azt folyton teszi. Tökéletlen az a fogalom, mely szerint Isten a világokat megteremtette s aztán minden erő és tényező végzi vaskövetkezetességgel dolgát, maga pedig az Isten akár visszavonulhat, mint az órás, miután az órát elkészítette, nincs vele több dolga; a rúgók, kerekék, súlyok órás nélkül is járnak. Ez egy anthropomorfikus felfogás; a valóságban nincs úgy! Mi az erőket úgy szeretjük nézni, mint önálló hatalmakat, de léteznek-e így? Hiszen ezek csak elvonások, csak elvont kifejezései az Isten működésének; a «természeti erők» állandósága nem más, mint az isteni működésnek egyöntetű folytonossága.

Félek, hogy nagyon elvonttá leszek, s hogy az elvonások kódébe vész majd a legreálisabb igazság, az t. i., hogy a mindenütt jelenlevő Isten a szó szoros értelmében mindenütt működik.

Az az erő, mely kezdetben a bolygókba a mozgást öntötte, most is hat, mert különben az a mozgás megszűnnék. Vagy tán azt mondjuk, hogy a testek tehetetlenségének törvényénél fogva semmi sem változtatja meg önmagától állapotát, hanem ami áll, az magától meg nem indul, s ami jár, az magától meg nem áll? S honnan tudjuk ezt az alaptörvényt? Nem máshonnan, mint a köznapi tapasztalatból. Látjuk a tényeket, hogy az anyag fönnáll, — látjuk, hogy egyformán működik, s már most ebből azt vonjuk le, hogy önmagában áll, s nem tartatik fönn más által, s hogy más a fönnállás, s más a létbelépés. De mi jogosit föl erre? Az az anyag, mely a teremtő erő által kezdett lenni, most más erő

által, t. i. önmaga által folytatja létét? Ellenkezőleg a teremtés folytatólagos tény, minden lét egy folytonos isteni akarat, s minden mozgás mögött nemcsak a mozgás fizikai oka áll, de a metafizikai is, vagyis az Isten.

Mindenben közvetlenül hat az Isten.

E nélkül a természet érthetetlen.

A természet csupa konkrét alak, melyeket az elemek sajátságaiból ki nem magyarázhatni. Az éleny, szézeny, köneny sajátságaiból csak úgy nem lehet kimagyarázni a vizet, mint nem lehet a lóherét, nem a kérődző ökröt. Igaz, hogy minden, ami e dolgokban történik, szigorú törvényszerűség szerint megy végbe; elemekből állnak ezek az alakok, s az elemek erői végeznek bennük mindent: s még sem lehet az elemek sajátságaiból ez alakokat magyarázni, miután fundamentális tények, melyeket a teremtő létesít.

Nem szabad az Istent a természettel szembeállítani mint valami idegen, oda nem tartozó hatalmat; hanem mint az őserőt, mely mindent fönttart s mindent hajt.

Ennyiben igaz a pantheizmus; mindenben van az Isten; de úgy hogy megmarad személyesnek s végtelennek, s hogy a «παν»-tól nem szűnik meg a «θεος». Mindenben észre kell venni azt az őserőt, és pedig nemcsak mint jelenlevőt, de mint működőt. Nemcsak minden individuális alak, hanem minden mozgás, minden érlüktetés, minden leeső csepp, minden szellő, minden rezgő étherrészecs a működő Isten műve; — amint ezt Haeckel találóan mondja: «Ha a légüres térben minden test az első másodperc alatt 15 lábát esik; — ha 3 atom éleny és 1 atom kén mindannyiszor kénsavvá egyesül; — ha a szög, melyet a hegyi kristály oszloplapja a mellette levővel képez, mindenkor 120 fokot tesz, — ezen tünetények époly közvetlen művei az Istennek, mint ahogy közvetlen hozza létre ugyanazon Isten a növények virágait és az állatok mozgásait. Mindnyájan «Isten kegyelméből» vagyunk, a kő csak úgy, mint a víz, az ázalag úgy, mint a fenyű, a gorilla épúgy, mint a kínai császár» (Wigand: Der Darwinismus u. die Naturforschung Newtons u. Cuviers». II. 339. 1.).

Ez az élő Istennek nagysága! Mindenben s mindenütt jelen lenni, — mindent fönttartani és végezni, — lévén Ő forrása mindennek, ami van, legyen az akár mindenség, akár moccanás; minden benne találja okát; a törvény és a szabadság, az egység és a különbözőség, az általános és a különös, az anyag és az erő, a cél és a hatás, a múlt és a jövő Benne egységes tényné olvad.

A szentírás ezt a fölfoghatlan nagyságot, melynek sej-tése is dadogássá törpíti a legékesszólóbb nyelvet, a király és a világtestekkel játszó alkotó képeiben jeleníti meg: «Ezeket mondja az Úr: Az ég az én széke, a föld pedig lábaim zsámolya; micsoda ház az, melyet nekem építetek, és micsoda helye ez nyugodalmamnak?» (Izaiás 66, 1) «Ki mérte meg marokkal a vizeket? és ki mérte meg az eget arasszal? Ki tartotta föl három újjal a föld nehézségét? és ki mérte meg fontban a hegyeket, és a halmokat mérlegben? Ki segítette az Úr lelkét? vagy ki volt az ő tanácsosa és ki oktatta őt?» (Izai. 40, 11)

Ime a szó tehetetlensége! Jób könyvében mondatik, hogy az Isten a tengert ködbe és sötétségbe pólyázta: a legékesszólóbb nyelv és a legragyogóbb gondolat csak gyarló pólyázása a végtelennek ködbe és sötétségbe. «Magnus Dominus . . .»

Az ősegyház szervezete.

(1893)⁵

Alapított-e Krisztus hierarchiát az egyházban? E kérdésre századunk hirlap-intelligenciája okvetlenül azt fogja rámondani, hogy nem, s ez elszánt kijelentésén a kételynek leggyengébb s legszerényebb reszketését sem fogjuk észrevehetni. Ha disputába elegyedünk velük, az argumentumok s az ékesszólás árja csakhamar felfödi mély tudományosságuk alapjait, s csodálkozva vesszük észre, hogy ők a keresztény hierarchiát azért tagadják, mert azt az első században fehér, bíbor, viola és fekete reverendákban, tiarával, infulákkal, birétumokkal ékitett aranyláncos, pirosöves, palliumos képviselőkhöz megismerve nem látják; érsekek, bíbornokok, nagyprépostok, kanonokok, esperesek, plébánosok ott föl nem fődözhetők; következésképp a hierarchiának nincs krisztusi eredete.

E gyerekes nehézségek dacára hajlandók vagyunk annyit történeti érzéket föltételezni bennük, hogy az egyháznak, mint emberi társaságnak eredetét a kifejlett s fölfegyverzett Minerva mintájára, aki készen ugrik ki Jupiter fejéből, el nem képzelik; hanem hogy kezdetben is és később is keresik a lényegét; eltekintenek a történelmi alakulás által fölidézett akcidenziáktól, s a hierarchiát elvében, magvában ragadják meg; ez az elv, ez a mag: *az isteni, a krisztusi hatalom*, mely az Üdvözítőtől más emberekre átszármazott s folytatódik mai napig az egyház organizmusában.

A hierarchia ellen irányzott nehézségek és ellenvetések közös forrása elsősorban az egyházzal való helytelen fogalomban nyílik. A XIX. század fölületes gyermekei elvesztették azokat a mély gondolatokat az egyházzal, melyeket a szentírás hangoztat, s az őskereszténység épügy, mint a hitben erős középkor gyermeki szívvel őrzött. Csoda-e, ha az alapvető fogalmak elhalaványulásával az egyház szerkezetéről egyáltalában téves nézetekre tesznek szert, melyek alapos ismeretre sehoh és sohasem emelkednek.

Aki a kereszténységet helyesen akarja megítélni, annak Krisztus és az egyház közt az összeköttetést sehol sem szabad megszakítania. Krisztus minden az egyházban; nélküle semmi sincs; övé a hatalom, a küldetés, az intézkedés. Minden léleknek, mely üdvöt keres, e Krisztussal kell összeköttetésbe lépnie most, épúgy, mint ahogy léptek azok, kik szerencsések voltak őt láthatni s vele szólhatni. De hogyan ezt eszközölni, mikor az a Krisztus már eltávozott a földről? A XIX. század halavány gondolatai perplexitásban állnak e föladat-tal szemben; de a régi egyház, az apostoli kereszténység egy cseppet sem ingadozott, hanem tudta, hogy a Krisztus az egyházban folyton él, s következőleg, hogy az egyház *«Krisztus helyett jár el követségben»*; Krisztus hatalmával oldoz, kötöz, parancsol, rendelkezik, kormányoz. A régiek fogalmai szerint az egyház folyton Krisztus teste; az egyházban van a Krisztus; ő keresztel, ő old és köt; ha a szentségi tan még nem is volt szisztematizálva, de mint közvetlen gyakorlat folyton érvényesült az egyház öntudatában és életében. *Az egyház mindenütt Krisztus helyett áll, s hozzá kell fordulniok mindazoknak, kiknek Krisztussal e földön elintézendő dolguk van.*

Ez az őskereszténység s a szentírás gondolata. E gondolatban van befoglalva az összes hierarchia. Hierarchia aznyi, mint szent hatalom, az a hatalom, melyet Krisztus hozott a földre, s melyet az egyházban némelyekre, az ő közegeire átruház, s a világ végeig folytonosságban megtart.

Ki akarná tagadni, hogy Krisztusban a «szent, üdvözítő hatalom» jelent meg a földön? Ki akarná tagadni, hogy e krisztusi hatalom átszármazott az egyházban egyesekre? Mindkét gondolat fényesen domborodik ki az őskereszténység életében, s a legelevenebb s legerőteljesebb hierarchiát konstatálja.

Magyarázzuk ki e keresztény fölfogást; fénye meglepő. Krisztus *maga helyett* másokat ruház föl tekintéllyel és hatalommal.

A legmélyebb pszichológiával van ez megírva Szent János evang. 20, 21: «Békesség nektek. Amint engem küldött az Atya, én is küldelek titeket. Ezeket mondván, rájuk lehele és mondá nekik: Vegyétek a Szentlelket. Akiknek megbocsátjátok bűneiket, megbocsátatnak nekik; és akiknek megtartjátok, meg lesznek tartva.» Gyönyörködjünk e szavak vigaszos igazságában!

E szavak föllebbentik az egyház organizmusának alap-

gondolatát. Krisztus, a világ üdvössége az üdvözítő hatalmat, az üdvözítő munkát mint az áldás folyamát mutatja be nekünk, mely az Atyából kiindulva a Fiúba áramlik s a Fiúból az apostolokba. A munkát, az Istenfia művét ismerjük, ez az a messiási mű : *a bűn elförlése*. Ez az a páratlan hatalom, mely az *Emberfia hatalma*, melyet nem adhatott neki a világ, hanem ő hozta a világra ; ezt adta neki az Atya, Krisztus ezt hordozza ! Most pedig ráruházza apostolaira a Lélek által ; szíve melegét, szeretetét, az ő Lelkét közli velük, azt a Lelket, mely által élünk, melyből újjászületünk, melyet a lelkileg holtakra úgy áraszt, mint ahogy Ezekiel látomásában Isten árasztja a lelket a csontokra . . . s a holtak élni kezdenek. Ime Krisztus s az apostolok egy művön, egy célra dolgoznak ugyanazon hatalom erejében ! Tehát :

Egy hatalom, egy tekintély, egy küldetés létezik, mely az embereket boldogítani fogja : a küldetés és a hatalom fölülről. Krisztus küldetlik az Atyától azzal a hatalommal felruházva, mely az embereket megszentelje és megigazultakká tegye, mely bűneiket megbocsássa s őket az üdv útján vezesse és gondozza ; Krisztus pedig küldi tanítványait ugyanazon hatalommal, ugyanazon munkára, ugyanazon célra. Amint engem küldött — az Atya : én is küldlek titeket ! Tehát az Isten erejével eszközlött áldás csak a valódi küldöttől jön ; Krisztusban van e hatalom és áldás, mert ő az Atya «apostola», a Fiú apostolai, vagyis küldöttei bírják ezt a hatalmat és áldást, mert Krisztus közli velük. E küldetésen alapul az egyházi hivatal ; az egyházi hivatal valóságos hatalom, minden népakarattól független. E küldetés s e hatalom erejében intézi az «egyházi hivatal» s az «egyházi szolgálat» Krisztus községét. A megtértek nem a végre léptek az egyházba, hogy ott parancsolgassanak, hanem hogy engedelmeskedjenek. Nagy nyomatékkal adták értésükre, hogy ők tagjai lesznek a testnek ; e szerint tudták, hogy nekik, tagokul, már a dolog természeténél fogva szükségképen kötelemkissé vált az egyházi test felsőbb szerveitől eredő ösztönzéseknél engedelmeskedni. A küldöttek hatalmuk öntudatában voltak. Szent Pál, Péter, János az ő leveleikben nagy nyomatékkal emelik ki az apostoli méltóságot és hatalmat, melynek a hívektől, bár mérsékelten s nagy elnézéssel, föltétlen meghódolást követeltek. Ők bírták s gyakorolták a hatalmat, s átadták maguk után másoknak. Miként az Úr mondá apostolainak : «Nem ti választottatok engem, hanem én titeket», úgy mondták azt az egyház tisztviselői a községeknek : Mi vagyunk, kik mint

Jézus követői és eszközei titeket tanítottunk, megtérítettünk, megkereszteltünk, ragaszkodjatok hozzánk, mert nekünk mondá Krisztus: «Bizony mondom nektek» (Máté 18, 18.), s e hatalmat részletezte s meghatározta: akiknek megbocsátjátok bűneiket... Az apostolok Krisztus egyházában, az Isten házában, mint «Krisztus szolgái és Isten titkainak sáfárjai» álltak. A többinek **mind** hozzájuk kellett csatlakozni, de az «Isten titkainak sáfárjaiul» magukat sohasem tekinthették, mert nem rendeltettek Krisztustól, s ennek következtében mindig alárendeltségben maradtak. Az ősegyház lelke az apostolok «hivatala» s az általuk behelyezett szilárd, emberi önkénytől ment «szolgálat», mely azáltal létesült, hogy az apostolok átruházták teljhatalmukat másokra, mint Szent Pál Timotheus- és Titusra, kiknek feladatuk volt, hogy tanítsanak és őrködjenek a tanítmány tisztasága fölött, tegyenek előjárókká és presbiterekké ismét másokat, és a tőle hallott tannak derék és alkalmas férfiak által való terjesztéséről gondoskodjanak: ez mind a Szentlélek erejében történik, mert Szent Pál mondja a Miletbe hívott efezusi előjáróknak: «Vigyázzatok a nyájra... melyen titeket a Szentlélek püspökökké tett az Isten egyházának kormányzására, melyet maga vérével szerzett». Aki e hivataltól elszakadt, mást tanított, vagy fellázadt, az mind ép azáltal az egyházon kívül volt.

Hatalom... ismétlem, ez a döntő szó! Az apostoli egyházban voltak hivatalok, szolgálatok, hatalmak, — az apostoli egyházban e hivatalok és szolgálatok kötöttek, oldottak; szóval az apostoli egyház birt *kötő és oldó hatalommal a Krisztus helyett s Krisztus nevében*. A szentírás pedig világosan említi a kötést és oldást. Két helyen mondja Péternek Krisztus, hogy oldhat-köthet, mint akinél van az «ország» hatalma; s az egész apostoli kollégiumnak, melyben Péter is volt, ugyancsak hatalmat ad «bármit» oldani és kötni. A régi egyház szervezete szolgáltatja nekünk e szavak legvilágosabb kommentárját, s a filológiai soványságok, melyeket arra nézve felhoznak a protestánsok, hogy a «kötni és oldani» kitétel nem jelent valóságos jogot-, törvényt-, büntetést-szabó, kormányzó hatalmat, a századok életével szemben csak gyenge döngicsélésekül tűnnek fel. De a filológia is hangosan bizonyítja, hogy a zsidó nyelvszokás a legrégebb rabbinoknál átlag, midón parancs-, tilalom-, törvényhozás-, kormány-, törvény-eltörlésről van szó, ez igéket használja, — a görög szentírásban csak két helyen jelent annyit, mint megengedni,

megtiltani, parancsolni... máshol mindenütt hatalmat jelent, s e jelentést a profán «graecitas» is fönn tartja, s szemetszúró példa rá Isis királynéjának sicilii Diodor által említett sirirata: «Én vagyok ez ország királynéja, Isis... *amit én megkötök, azt föl nem oldja senki.*

Hatalom... ez a jelszó! A keresztelés nem felel meg a specifikus egyházi fogalomnak a hatalomról; e hatalommal bír mindenki, e hatalommal bír a pogány, a zsidó is. Nincs az egyházban más hatalom? Legyünk meggyőződve, a montanizmus éltető idege ugyanaz, mely a reformációban erjedésbe ment s Krisztus testének nagy romlását vonta maga után. A bűnbocsátó hatalom tagadása csak részlet abból a nagy tagadásból, mely az egyházban minden apostoli hatalmat, minden különálló, a laikusoktól megkülönböztetett papságot, mely e hatalom hordozója, tagad. *Ez a bibe: a hatalom!* azért a régi egyház az ő vitáiban egymásután citálta a három idézetet: Máté 16, 18; Máté 18, 18; János 20, 21. S midőn bűnbocsátó hatalomról volt szó, appellált a mennyország kulcsaira, vagyis a hatalomra, mellyel megköthet mindent s oldhat mindent úgy, hogy meg lesz kötve, illetőleg föl lesz oldva a mennyben is!

A kötő és oldó hatalom a legbensőbb plazmája az egyházi organizmusnak, ebből ölti magára jellegét a nagy test minden tagja, minden szerve; ez tart össze mindent, — ez hatol el minden képződményébe, — ezen méri magát fejlődése s hanyatlása: azért okvetlen szükséges *ez oldó és kötő hatalomnak természetébe mélyebb pillantást vetni.*

Azt állítjuk, hogy *a kereszténységben folyton létezett hatalom, mely bírói széken ül, törvényszék az ő fóruma; hogy tevékenysége akár kölés, akár oldás legyen, bírói ítélet, valóságos jogérvényes döntés.*

Semmi sem adhat erről tüzetesebb fölvilágosítást, mint a régi egyház képe. Az egyház az Isten községe, melyben a hívek laktak. Keresztények voltak, de Antiochiában volt házuk; volt Rómájuk, Korinthjuk, Karthagójuk, Metilinéjük. Voltak foglalkozásaik, világi ügyeik, keresetük; fizettek adót s szolgáltak a hadseregben; jártak alexandriai utcákon s gyalogoltak Capua felé az appiai úton; szolgáltak cselédképen a Palatiumban, vagy tán villájuk is volt Bajae(ben) vagy Tusculumban. Volt cézárjuk s prefektusuk; tudták, hogy hány óraker kezdődik a törvénykezés a fórumon, s mikor vannak színi előadások Pompejus vagy Marcellus színházában. Voltak plebejusok, gárdatisztek, kereskedők,

eunuchok, amint jött, hisz a világból valók voltak; de a mellett s minden egyéb viszonyukat rendezve s uralva volt még más életük is, melyen lelkük csüggött, volt más hatáságuk is, melyből közvetlenül az Isten akaratát vették, volt más fórumuk, más bírások, mely nem a császári törvényt magyarázta; . . . volt, mondom, más életük, ez az Isten községének élete volt.

Fegyelem és szeretet, törvény és kegyelet édes összhangban egyesült az Isten községének életében. A községben szeretet lengett, de organizmusa a feltétlen tekintély kifejezése volt. Az egyház oldó és kötő hatalma mindjárt kezdet óta magára öltötte a *Krisztus nevében eljáró tribunal* minden működését. Az egyházban az apostolság egy fórum volt, s az apostolok kézföltétele által az isteni tekintéllyel fölruházott presbiterek és püspökök folyton a bírói hatalmat érvényesítették; fórumuk, mely a cészár fórumát meghaladta, minden ügyet magához ragadott.

Az egyházi fórum elé tartozott minden ügyük, minden bajuk, pöreik, ellenségeskedéseik, meghasonlásaik. A keresztény község az Isten családja volt; a hívek nem voltak testvérek árvaságban, atyai hatalom nélkül, — hanem testvérek az atyai hatalom és tekintély alatt. E hatalomnak a szeretet s buzgalom volt poroszlója s felperese. A testvérek nemcsak a maguk üdvét munkálták, hanem egymását s az egész családot, s épúgy az apostoli tekintély nemcsak az egyesekre, hanem az egészre is kiterjedt. Minden tévedés kettőt érintett: a tévedőnek lelkiismeretét s a községet. A községet ismét kettős méltatlanság érte, midőn valaki vétkezett: a község belsejében a rontó példa botrányt okozott, mely ellenhatást, elégtételt vagy legalább erőtlentést követelt, kültre pedig a hívek vétke csorbította a község jóhírnevét s beszennyezte azt a kegyelmi fényt, mellyel az egyház szentsége a hitetleneket magához vonzhatná. Az egyházi hatalom tehát közbelépett s kizárta a bűnöst az egyház közösségéből mindaddig, míg a nyilván elkövetett botrány viszont nyilvánosan, a vétkek öntudata s a lelkiület megváltoztatásának kétségbevonhatlan jelei folytán meg nem szűnt.

Alig van világosabban és élesebben kidomborított jellege az egyháznak, mint az Istentől nyert hatalom öntudata, melynek hordozói az apostolok s nem az ősegyház. Minden hatalom és tekintély, mely Krisztustól az egyházra átszármazott, az apostolokban van letéve. S az apostolok tudják jól, hogy ők semmiüemű hatalmat vagy szabadalmat se nyernek

a községtől. Az apostolok mindent kézben tartanak; a hívekkel való közös munkásságnak semmi nyoma a «hatalom» s a «szolgálat» rendeleteiben.

Péter «egyházi szolgatársakat» ismer, s a prezbiterekben oly férfiakat lát, kik hozzá hasonlóan a testvérek tanításá(ban) és vezetésében fáradoznak. A zsidók közt használatos «vének» *πρεσβύτεροι*, a pogányok közt divatosabb «ἐπίσκοποι» kifejezések alatt az apostoloktól fölállított «egyházi szolgálatot» értették. Ez az «egyházi szolgálat» kezelte az «egyházi hatalmat», s e hatalom pedig merőben az apostoloktól származott át a prezbiterekre és episzkoposokra. Akár püspökök voltak legyen mindezek, akár mind csak papok — eziránt nincs a tudósok közt megállapodás, — *ők kötöltek, ők oldottak, kormányoztak, rendelkeztek, szóval ők képezték a papi rendet.* Az «egyházi szolgálathoz» tartoznak a diakonusok is, kiknek tisztét és hatalmát a szentírás s az egyházi gyakorlat határozta meg.

E hierarchiának apostoli eredetét szándékozom a legrégibb okmányokból bebizonyítani, s alkalmas kiinduló pontul Római sz. Kelemen első levelét választottam. Kelemen az egyháziakat e szavakkal jelzi: *ἡγούμενοι, προηγούμενοι, πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι, διάκονοι.* A két első nem tulajdonképeni cím. A *πρεσβύτερος* Kelemennél is néha években előhaladt embert jelent, néha pedig hivatalt; így például csak öregeket értünk a *πρεσβύτεροι* alatt az első fejezetben, hol ezeket olvassuk: «In Dei legibus ambulabatis, praepositis vestris (ἡγούμενοις) subditi et *senioribus*, qui sunt inter vos (παρ ὑμῖν πρεσβυτέροις), debitum honorem tribuentes. *Juvenibus*, ut moderata et honesta sectarentur, mandabatis...» Ugyanazt az egymásutánt vesszük ugyanis itt észre, amit a Timotheushoz írt I. levél 5. fejezetében: «*Seniorem* ne increpaveris, sed observa ut patrem; *juvenes* ut fratres». A Vulgata nagyon helyes érzékkel a görög «πρεσβύτερος» szót ugyanazon 5. fejezetben először «senior»-ral, később a 17. és 19. versben «presbyter»-rel fordítja; mert az első versben úgy, mint Kelemen levelének első fejezetében hajlott korú embert jelent; alább pedig hivatalos személyt. Az utóbbi jelentésben föllép a *πρεσβύτερος* szó a 44. s a következő fejezetekben, hol minden kétséget kizárólag hivatalos személyt jelent. A prezbiterek azok, kik ellen Korinthusban lázadás ütött ki; Kelemen védi őket; bizonyítgatja, hogy Isten rendeléséből helyeztetek be az egyházba, s következőleg nem lehet rajtuk túladni. «Et apostoli nostri cognoverunt per Dominum

nostrum Jesum Christum, quod futura esset contentio de nomine *episcopatus*: ob eam ergo causam, perfectam praecognitionem adepti constituerunt *praedictos* et deinceps futurae successionis regulam tradiderunt; ut cum *illi* decessissent, *ministerium* eorum ac *munus* alii viri probati acciperent. Constitutos itaque *ab illis* (apostolis) vel deinceps *ab aliis viris eximiis*, consentiente universa Ecclesia, . . . hos putamus *officio* injuste dejici. Neque enim leve erit nostrum peccatum, si eos, qui extra querelam et sancte offerunt dona, ab *episcopatu* removerimus. Beati presbyteri, viam prius emensi, qui fructuosam perfectamque consecuti sunt dissolutionem; nec enim verentur, ne quis eos transferat de *loco ipsis constituto*. Így ír Kelemen első levelének 44. fejezetében. Aki az aláhúzott szavakon szemeit végigjártatja, két dolgról győződik meg; először arról, hogy a «*πρεσβύτερος*» szó itt határozottan hivatalt jelent, mely Krisztus rendelkezéséből való; másodszer arról, hogy a presbiterek hivatala s az epizkopátus közt semmi különbség sem tétetik; a presbiterek és epizkoposok itt egy- s ugyanazok. Egyszerűen azt mondhatjuk, hogy a presbiterek Kelemen levelében általában az apostolok által behelyezett, — a régi zsinagóga papságát felváltó (40 fej.) intézményképen jelennek meg előttünk, mellyel szemben áll az «*ovile Christi*». Így az 54. fejezetben olvassuk: «*Ovile Christi in pace degat eum constitutis presbyteris*». Akik pedig föllázkodtak az apostolok által behelyezett hivatal ellen: azok ne azon törjék eszüket, hogy hogyan buktassák ki a presbitereket, hanem bűnbánatban hódoljanak: «*Vos ergo, qui seditionis fundamenta jecistis, subditi estote presbyteris, et correptionem suscipite in poenitentiam* (57. fej.).

Ez idézetekből világos, hogy a «*presbyter*» szó hivatalt, tisztet jelentett, és pedig úgy, hogy összefoglalta az epizkoposokat épügy, mint a diakonusokat.

Azt kérdezhetné valaki, honnan vesszük ez állításunkat, hogy a «*presbyter*» szó alá Kelemen az epizkopust s a diakonust foglalta? Onnan, mert a 40. és 42. fejezetben tüzetesen részletezván az egyházi rendet, az epizkopust és diakonust említi, előbb pedig ezekről beszél: *Sumus sacerdos*, — *sacerdotes*, — *levitae*, — *homo laicus*. Tehát Kelemen a presbiterek tisztében szervezetet, különálló s egymásnak alárendelt fokozatokat ismer. E nagyfontosságú tényt okvetlenül meg kell világítanunk az említett fejezetek idézeteivel: «*Cum ergo haec nobis manifesta sint, etiam in divinae cognitionis profunda introsipientes, cuncta ordine debemus facere, quae*

nos Dominus statutis temporibus peragere jussit : oblationes scilicet et officia perfici, neque temere vel inordinate fieri praecepit, sed praefinitis temporibus et horis : ubi etiam et a quibus celebrari vult, ipse excelsissima sua voluntate defini- vit . . . Summo quippe sacerdoti sua munia tributa sunt ; et sacerdotibus locus proprius assignatus est ; et levitis sua ministeria incumbunt : homo laicus praeceptis laicis constringitur». Ime Kelemen prezbiterei : «sacerdos summus», «sacerdotes», «levitae!» A 40. fejezetben részletesen mutatja be őket ; hasonlóképen cselekszik a 42.-ben ; azontúl pedig már csak általában a prezbiterekről szól. A 42. fejezetet el nem mellőzhetjük ; mert kitűnik belőle a szoros «praeceptum divinum», mely a prezbitereket létbe hívta. «Missus igitur est Christus a Deo, et apostoli a Christo : et factum est utrum- que ordinatim ex voluntate Dei . . . Praedicantes igitur per regiones ac urbes (apostoli), primitias eorum, spiritu cum probassent, in episcopos et diaconos eorum, qui credituri erant, constituerunt.»

Itt tehát «episcopi et diaconi eorum» a szereplők. Ez idézeteket összevetve méltán állíthatjuk, hogy Kelemen első levelében a presbyter annyi, mint episcopus és diaconus ; általá- ban jelenti az egyházi tiszteket, melyet Krisztus rendelt. Mily élesen domborítja ki a prezbiterek s a «λαϊκὸς ἀνθρώπος» közti különbséget, aki csak «λαϊκοῖς προστάγμασιν δέδεται», közön- séges és általános törvények alá esik, míg a prezbiterek az Úr külön törvényei és rendeletei által köttetnek.

Az Isten föllállította a papságot, «a quibus celebrari vult» (40. fejezet) ; a rend alól magát kivonni nem lehet (41. fejezet) ; az apostolok végrehajtották ez isteni rendeletet, «excelsissimam suam voluntatem», midőn episzkopusokat és diákonusokat helyeztek a községek élére (42. fejezet) ; nem is kell azon csodálkoznunk, hiszen a zsidóságban is volt különálló papság, (43. fejezet) ; akik tehát az apostoloktól vagy más «kitűnő férfiaktól» be vannak helyezve e tisztebe, azok elülállnak, s a többi nekik hódolni tartozik (44. és 57. fejezetek). Ez Kelemen- nek gondolatmenete a levél második részében, ahol magát a vitás ügyet tárgyalja ; az egész első rész csak alapvetés volt, mondhatnók, hangulatsínálás, hogy a bűnösöket annál sikeresebben megtörje.

A protestáns kutatások eredményét Wrede szavaival fejezhetjük ki (Untersuchungen zum ersten Clemensbriefe) : «A Római (már t. i. Kelemen) mindenesetre föltételezi, hogy élethosszigan választott tisztviselőkar, mint különálló testület

válík ki a községből s áll egyszersmind annak élén. E testületnek járó engedelmesség az Isten iránt való engedelmesség, aki a rendnek Ura ; a karizmákkal kitüntetett személyeknek semmi előny sem adatik : ők egyszerű laikusok».

Azonban Szent Kelemen I. levelének idézeteiben nem csak a presbiterek s a laikusok közti határvonal élesedik ki, hanem a presbitérium szervezete is meglepő megvilágításban részesül. Véleményünk szerint biztosan kivehetni ez idézetekből a püspökök és papok közti különbséget. Kelemen levele, mely az I. század végéről való, a teljes hierarchikus szervezetet mutatja be nekünk.

Hívjuk emlékezetünkbe a bevágó vélemények elágazását, hogy az apostoli korban voltak-e püspökök és papok ; vagy talán csak papok és diakonusok ; vagy püspökök és diakonusok ; vagy hogy épen mind püspökök voltak az «egyházi szolgák?» Ha Kelemen levele csakugyan tüzetesen különböztet püspökök, papok és diakonusok közt : azt kell mondanunk, hogy a tudósoknak ez a nagy véleményeltérése a tulajdonképeni apostoli korra, vagyis az apostolok élettartamára fog szorítkozni, s az első század vége felé pedig az egyházi rendnek már teljesen kifejlett szervezetével találkozunk.

Különben e nézetek rostálásába jelenleg nem bocsátkozunk ; beérjük vele, ha Kelemen korában a hierarchiát jellemző vonásaiban fölismerhetjük ; ami pedig nem látszik oly nehéznek. — Kelemen megkülönbözteti a «*summus sacerdos*»-t, a «*sacerdotes*»-t, a «*devita*»-t s végül a «*λαϊκός άνθρωπος*»-t ; a specifikus elnevezés természetesen még most is hiányzik ; az «*episcopus*» még Kelemennél is általános szó s ugyancsak a «*diakonus*» is ; hiszen mindkettőt presbiternek mondja ; de első helyen áll az «*ἀρχιερέως*», s ezt környezik a «*ἐπισείς*» s a «*λεΐται*». Ez az «*ἀρχιερέως*» a püspök ; később meglátjuk, hogy mennyire párhuzamos Kelemen «*ἀρχιερέως*»-ával Szent Jusztin «*ὁ προσετώς*»-a és Antiochiai sz. Ignác «*ἐπίσκοπος*»-a. Van azonban Kelemen I. korinthusi levelében még egy hely, melyet nagyon érdemes éles megvitatás tárgyául kitűzni ; ez a 44. fejezet. Állítsuk szemeink elé a hivatott idézetet : «*Et apostoli nostri cognoverunt per Dominum nostrum Jesum Christum, quod futura esset contentio de nomine episcopatus : ob eam ergo causam, perfectam praecognitionem adepti constituerunt praedictos, et deinceps futurae successionis regulam tradiderunt : ut cum illi decessissent, ministerium eorum ac munus alii viri probati exciperent. Constitutos*

itaque ab illis (sc. apostolis), vel deinceps ab *aliis viris eximiiis*, consentiente universa Ecclesia, qui inculpate ovili Christi ministraverunt cum humilitate, quiete, nec illiberaliter, — quique longo tempore ab omnibus testimonium praeclarum reportarunt, *hos putamus officio injuste dejici*».

Az összefüggésből világos, hogy Kelemen a korinthusi presbiterekről beszél, kiket a lázongó testvérek elzavarni kívántak; az utolsó mondat ezt világosan bizonyítja «*hos putamus officio injuste dejici*». Kiktől vannak ezek az egyházban föllállítva? «Constitutos (sc. presbyteros) itaque ab illis (sc. apostolis), vel deinceps (sc. defunctis apostolis) *ab aliis viris eximiiis*; e szavak szerint a presbiterek, kiket a korinthusiak elzavarni kívántak, az apostoloktól vagy ezek halála után, *más kitűnő férfiaktól* «ὁφ ἐτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν», vannak az egyházban föllállítva. Az apostolok, ezek oszlopai a tekintélynek és központjai minden jognak az egyházban; ezek állítják föl a presbitereket; a presbiterek természetesen teljesen az apostoli teljhatalom alatt állnak, mellyel szemben az egyházi községeknek nem volt más teendőjük, mint mélységes, föltétlen, tiszteletteljes hódolattal adózni; az apostolok halála után «*deinceps*» «μεταξὺ» a presbitereket «ἐλλογίμοι ἄνδρες», *más kitűnő férfiak* helyezik tisztükbe, kikkel szemben az egyházi községnek ismét semmi hatalma sincs. Ezek a «*más kitűnő férfiak*» a presbiterek fölött állnak, mint kik az apostolok tekintélyét és hatalmát hordozzák; világosan megkülönböztetnek a presbiterektől s az apostolokkal összekötötteknek.

Van itt még egy más fontos kitétel is, mely a «*successionis regula*»-t emlegeti; a «*regula successionis*» az apostoli egyház szemefénye, jogalapja, és legfőbb hivatkozása különösen a püspökökre vonatkozott, s általuk a többi, kezeik föltétele által ordinált presbiterre. Ezt a regulát emlegeti Szent Ignác, Szent Irén, Tertullían, Ciprián. A *successio* által bizonyították az egyházak az ő orthodoxyájukat s az apostoli tant; a *successio* pedig mindig a püspökökre vonatkozott. *Vollak tehát püspökök*; volt minden városban egy, akit az apostollal vagy az apostoltól kiküldött férfiúval közvetlen egymásutánba állítottak. Valamennyi egyház öntudatában élt e tan vagyis inkább tény; erről írja Szent Irén (Contra haer. I. III. c. 3.): «*Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest respicere, omnibus, qui vera velint videre; et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi, et successores eorum usque*

ad nos . . . Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine *omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes . . . Fundantes igitur et instruentes beati apostoli Ecclesiam, Lino episcopatum administrandae Ecclesiae tradiderunt . . . Succedit autem ei Anacletus: post eum tertio loco ab apostolis episcopatum sortitur Clemens, qui ut vidit ipsos apostolos et contulit cum eis et cum adhuc insonantem praedicationem apostolorum et traditionem ante oculos haberet; non solus, adhuc enim multi supererant tunc ab apostolis docti. Sub hoc igitur Clemente, dissensione non modica inter eos, qui Corinthi essent, fratres facta, scripsit quae est Romae Ecclesia, potentissimas litteras Corinthiis».*

Az apostoli következés teljesen födi a püspöki tisztnak fogalmát; amily nyilvánvaló volt tehát Irén idejében — mert «in omni Ecclesia adest respicere», — az apostolok utódainak láncolata: ép oly élesen ki volt fejezve ugyancsak «in omni Ecclesia» a püspöki tiszt. Szent Irén korát követő frókról teljesen fölösleges szólnunk. Tertullian e tárgyban «census»-ról beszél; De praescriptione adversus haereticos, c. 32. így ír: «Hoc enim modo Ecclesiae apostolicae census suos deferunt, sicut Smyrnaeorum Ecclesia habens Polycarpum ab Johanne collocatum refert; sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum edit: *proinde utique et ceterae exhibent, quos ab apostolis in episcopatum constitutos, apostolici seminis traduces habeant*». A «census» nem egyéb, mint a püspökök egymásutánját fölsorolni «recensere», — így «Adversus Marcionem» I. 4. c. 5. olvassuk: «Ordo tamen episcoporum ad originem recenset, in Johannem stabit auctorem, sic et caeterarum generositas recognoscitur». A püspökök tekintélyének legélesebb kidomborítójáról, Cipriánról szót sem szólnunk; Origenes homiliáiban az apostoli következést itt-ott mellékesen érinti, így midőn hom. 6. in Lucam Szent Ignácot Antiochiának Péter apostol után első püspökéül említi és nem Evodiust; de e mellékes érintés által még inkább bizonyítja, hogy egy általános, közönséges tényről van szó. A «Constitutiones Apostolicae» I. VII. c. 46., hasonlóképen sok régi egyháznak fölsorolják első püspökeiket, s azokat természetesen «ἐπίσκοποι»-nak hívják. No de ezen nincs mit

csodálkozni, mert a «Constitutiones Apostolicae» eredetét azon formában, amint azok maig fönmaradtak, a harmadik századba teszik. Jóllehet bizonyos, hogy az egyes részek sokkal régiebbek s az apostolok koráig nyúlnak vissza; de a kompiláció, az történetett később is. Meglehet, hogy a montanisták nagy ellensége, római Hippolit állította össze az egyházban tényleg érvényben levő «Konstitúciókat»; ami pedig rajtuk itt-ott visszatetszik, azt egy keleti interpolátornak szeretik betulajdonítani; különösen a Zenobiának, Palmyra királynéjának kedvéért judaizáló Samosatai Pál forog gyanuban. Legalább az ő pöffeszkedő és önkényes viselkedésére, fölfelé csúszó-mászó, lefelé arrogáns modorára engednek következtetni a «Konstitúciók» egyes helyei, melyek a püspöki méltóságra vonatkoznak. Így például olvassuk a püspökről: «Qui episcopus est . . . hic vester rex et dynastes; hic vobis post Deum terrenus Deus, cui honorem praestare debetis». Ez nem a régi egyház nyelve, mely a legszelídebb, legelnézőbb korban érvényesítette az apostoli tekintélyt, szeméi előtt tartván a «*κοριφαίος*» intését: «non tanquam dominantes in cleris».

Ez idézetekből, melyeket eddig megbeszéltünk, érdekes, jellemző határvonalat vonhatunk az egyházi község szervezetét illetőleg, amely első tekintetre talán nem látszik ugyan valami fontosnak, de mégis fölötte figyelemreméltó, s ez az, hogy Kelemen a szót «*ἐπίσκοπος*» még nem használja a mi «püspök» szónk specifikus jelentésében, míg Irén már határozott specifikus értelemben veszi. A protestáns theológia az egyház episkopális vagyis monarchikus szervezetének eredetét a második század közepére és második felére helyezi, s azért Irén «*ἐπίσκοπος*»-a ellen semmi kifogása; de annál inkább ostromolja Antiochiai sz. Ignác leveleit, melyek egyrészt a szentnek Traján alatt szenvedett vértanúsága miatt a II. század elejére teendők, másrészt pedig a püspöki tisztet a prezbiterekkel szemben a leghatározottabban nyomatékozzák. Szent Ignác valóban oly világosan beszél a püspöknek monarchikus állásáról, — oly határozottan rendeli alája a prezbitereket és diákonokat, — s a «püspök» specifikus jelentése valami oly megkülönböztetett, hogy mi magunk is, mihelyt a levelek írójának személyisége ellen fölébredt a gyanu, értjük a törekvést, mely megírásuk korát lehetőleg lejjebb tolni igyekszik. Így pl. Harnack magának Szent Ignácnak vértanúságát nem tűzi sem 112-re, sem 115-re, hanem 138-ra.

Mert honnan az «ἐπίσκοπος» specifikus jelentése Ignácnál, mikor annak nyomát sem látni Kelemennél, sőt Jusztinnál sem? ! Igazán megdöbbenő érv. Justin 160 körül hal meg. Antonin császárhoz intézi védiratát, s az «ἐπίσκοπος» szó nem fordul nála elő. Leírja a keresztény gyülekezet, a synaxis sorát a következőkben : «Solis ut dicitur die omnium sive urbes sive agros incolentium in eundem locum fit conventus, et commentaria apostolorum aut scripta prophetarum leguntur, quoad licet per tempus. Deinde ubi lector desiit, *is qui praeest*, admonitionem verbis et adhortationem ad res tam praeclaras imitandas suscipit. Postea omnes simul consurgimus et preces emittimus, atque . . . *qui praeest*, preces et gratiarum actiones totis viribus emittit et populus clamat Amen, et eorum in quibus gratiae actae sunt distributio fit et communicatio unicuique praesentium et absentibus per diaconos mittitur» (n. 67). Az eucharistiáról tüzetesen szólván a 65. pontban, így fejezi ki magát : «Deinde *ei, qui fratribus praeest*, panis offertur, et poculum aquae et vini, etc.» ; görögül : «τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν» ; ez Szent Justinál az első, neve mindig «προεστῶς», latinul szó szerint «antistes». Tehát Kelemennél «ἀρχιερεύς», — Justinál «προεστῶς», — Szent Ignácnál «ἐπίσκοπος» : következik-e már most ebből az, hogy Szent Ignác levelei hamisítványok? A név egészen mellékes ; mert hogy miért lett elnevezve a község első «szolgája» inkább ἐπίσκοπος-nak, mint ἀρχιερεύς-nak, annak különböző oka lehet ; bizonyára nem volt az elnevezés kezdetben sem általános, sem kizárólagos ; Antiochiában nevezhették ἐπίσκοπος-nak azt, kit Rómában προεστῶς-nak híttak. Lehet, hogy a görög hatóságokban ily nevű hivatal is volt, mely a tartományok és közegek fölött gyakorolt fölvigyzástól, inspekciótól vette nevét ; e fölvigyzó «inspektornak», «episcopusnak» neveztetett. Különben akár volt, akár nem volt ily hivatal a római-görög adminisztrációban, az teljesen mellékes ; hiszen a LXX. fordításból is ismeretes és használatos volt az «ἐπίσκοπος» elüljáró, gondnok értelemben, s Homér óta a görögöknél ily jelentésben használatos. Ennek felel meg Szent Péter I. levelében az «ἀρχιερεύς καὶ προστάτης τῶν ψυχῶν ἡμῶν» (2, 25), amit a Vulgata «pastor et episcopus animarum vestrarum»-mal fordít. Ezek a szavak : presbyter, episcopus, diaconus, a szentírásban s az első században átlag fölváltva, promiscue használtatnak. Kelemen is az idézett korinthusi levélben «ἐπισκόπους καὶ διακόνους» kitévelt használatnál azokról, kiket máshol egyszerűen «πρεσβύτεροι» névvel

illet. Erre teljesen fölösleges több szót vesztegetni; hanem térjünk vissza a fölvetett nehézségre, mely így hangzik: «honnan az «ἐπίσκοπος» specifikus jelentése Ignácnál, mikor annak nyomát sem látni Kelemennél, sőt Jusztinnál sem.» Igazán nem nehéz rá felelni; mert csak a kérdés formulázásában rejlik a nehézség; azt mondják ugyanis, «honnan az ἐπίσκοπος specifikus jelentése». Miért mondják *specifikusnak*? Hisz Szent Ignác leveleiből azt ki nem olvashatjuk, hogy már az egész egyházban általában elfogadott terminus volt ez az ἐπίσκοπος a «primi ordinis sacerdotēs», az «első papoknak» jelzésére; a levelekből csak az tűnik ki, hogy Antiochiában az ἐπίσκοπος határozottan megkülönböztette és kiemelte a személyt, a püspököt, s hogy más egyházakban is megértették azt, akár Rómában, akár Smyrnában; bár Rómában még nem volt e tekintetben nyelvi megállapodás, s itt talán a püspököt inkább ἀρχιερέως-nak vagy később latinul, kivált Afrikában «sacerdos»-nak, «praesul»-nak, «antistes»-nek hitták. De azért Ciprián is és Tertullian is nagyon jól tudták, hogy bizonyos sacerdos-ról értekezvén az előbbi, vagy praesidens és antistesről szólván az utóbbi, ugyanazt a személyt jelzik, akik önmaguk máshol «episcopus»-nak mondatnak. — Ha tényleg a nyelvszokás a püspök specifikus nevét nem episcopusnak, hanem «archiereus»-nak állapította volna meg, akkor Szent Kelemen leveléből tán így lehetne következtetni: világos a püspökök apostoli eredete, mert íme Kelemen, a Szent Pétertől ordinált püspök az első század végén már határozottan «archiereust» emleget; pedig ez az érvelés ép annyit használna a püspökök apostoli eredetének, mint amennyit árt ugyanannak az állítólagos lehetetlenség, hogy Szent Ignác a II. század elején az «ἐπίσκοπος»-t specifikus püspök értelemben emlegette; minek következtében a protestáns kritika az ő «ἐπίσκοπος»-át anakronizmusnak bélyegzi. Hagyjuk a nevet, — ἐπίσκοπος, vagy ἀρχιερέως vagy sacerdos és praesidens, nekünk egyre megy; mi a néven nem nyargalunk; anakronizmus volna azt állítani, hogy az «ἐπίσκοπος» specifikus, püspököt jelző név volt az első század alkonyán s a másodiknak hajnalán; de bizonyára nem anakronizmus azt mondani, hogy a tiszt, melyet Antiochiában s a görögösebb keleten «ἐπίσκοπος»-szal, Rómában pedig «ἀρχιερέως»-szal jeleztek, valósággal püspöki hivatal volt. Hogy pedig e tiszt jelzésére épen az «ἐπίσκοπος» szó lőn később általánosan elfogadva: annak oka az lehet, hogy igazán létezett ilyenévű világi tisztség, mely közönségesen ismert volt; másodszer oka annak

az lehet, hogy a forgalmasabb keleti egyházakban elfogadott nevek közkeletűek lettek az egész egyházban. Talán belezajárt e név konszolidálásába a judaizáló iránnyal ellenkező s azt mindenütt ellensúlyozni s bénítani törekvő görög-keresztény geniusz is, mely főleg Antiochiában nyilvánult s a kereszténységet «christianismus» név alatt külsőleg is a zsidóságtól független, teljesen önálló gyülekezetül mutatta be a világnak. Kelemenről talán mondhatni, hogy zsidós terminológiával illeti az «egyházi szolgálatot», midőn «ἀρχιερεὺς, ἱερεὺς, és «λεῖται» nevekkal részletezi fokait: ez iránnyal szemben érvényesült az antiochiai, a független görög irányzat, mely forgalomba hozta az «ἐπίσκοπος»-t a maga specifikus jelentésében.

Igy tehát szétfoszlatva a borút, melyet Szent Ignác levelei hitelességére árasztott az eszeveszett kritika, s következőleg szétfoszlatva azt a kétséget is, mely emiatt az itt tárgyalt kérdésre is háruhatott: konstatáljuk, hogy a dolog maga, vagyis a püspöki tiszt Kelemennél, Jusztinnál, Ignácnál határozott körvonalakban tűnik föl, és pedig azon alakban — s mi többet nem akarunk, — hogy az «ἀρχιερεὺς» csakúgy, mint az «ἐπίσκοπος», határozottan megkülönböztette és kiemelte a személyt, a «püspököt», s hogy bár még nincs közös, általános terminológia, a különféle szavakból is egyet s ugyanazt értették meg az egész egyházban.

Polikarp bár nem használja e szót: «ἐπίσκοπος», mégis úgy beszél magáról, mint aki a «πρεσβύτερον» fölött áll; «Polycarpus et qui cum eo presbyteri Ecclesiae Dei, quae peregrinatur Philippis», így kezdi a philippiekhez írt levelét, melynek 6. fejezetében töviről-hegyire leírja a prezbiterek kötelességeit: «καὶ οἱ πρεσβύτεροι... ἐπισκεπτόμενοι πάντας ἀσθενεῖς», «a prezbiterek... vigyázzanak föl valamennyi gyöngére», akik ilyenek akár testben, akár lélekben. Mindkét helyen, a bekezdésben úgy, mint a 6. fejezetben «prezbiterekről» szól, s ez utóbbi helyen úgy tünteti fel őket, mint akik «ἐπισκεπτόμενοι», *fölvigyázók*. Figyeljük meg már most, hogy mit ír Szent Irén (Contra haeres. 1. III. c. 3. n. 4.) Polikarpról: «Et Polycarpus autem non solum ab apostolis edoctus, et conversatus cum multis ex eis, qui Dominum nostrum viderunt; sed etiam ab apostolis in Asia, in ea quae est Smyrnis Ecclesia constitutus episcopus, quam et nos vidimus in prima nostra aetate (multum enim perseveravit et valde senex gloriosissime et nobilissime martyrium faciens exivit de hac vita), haec docuit semper, quae ab apostolis didicerat, quae et Ecclesiae

tradidit et sola sunt vera. Testimonium his perhibent quae sunt in Asia Ecclesiae omnes et *qui usque adhuc successerunt Polycarpo*». Irén e szavaiban Polikarp *püspöki tiszte* világosan van kimondva, használja magát a szót «ἐπίσκοπος κατασταθείς ὁπὸ ἀποστόλων», ennek a Polikarpnak utódai vannak «οἱ μέχρι νῦν διαδεδεγμένοι τὸν Πολύκαρπον»; s máshonnan is tudjuk, hogy az apostoli «successio»-ban, a püspökök sorában Polikarp kiváló helyet foglal mint első szmirnai püspök, akit Szent János patmosi számkivettése előtt a szmirnai egyház élére helyezett, s akire a tudósok Jézus Krisztusnak az Apokalipszisben a szmirnai egyház angyaláról mondott szavait vonatkoztatják. S bár oly világos, hogy Irén Polikarpot specifice ἐπίσκοπος-nak mondja és annak tartja, mégis Florinushoz írt levelében, melyet Eusebius tartott fenn számunkra, Polikarpot prezbiternek hívja ; pedig ki van zárva a lehetőség, hogy az egyik helyen a prezbiterről, a másik helyen a *későbbi* püspökről szól. A Florinushoz írt levélben ezeket olvassuk : «Haec dogmata hi, qui ante nos vixere *presbyteri*, qui etiam apostolorum discipuli exstiterant, nequaquam tibi tradiderunt. Vidi enim te, cum adhuc puer essem in inferiore Asia apud Polycarpum, splendide agentem in palatio, et magnopere laborantem, ut te illi approbares. Etenim ea, quae tunc temporis gesta sunt, melius memoria teneo, quam illa quae nuper acciderunt. Quippe ea quae pueri didicimus, simul cum animo ipso coalescunt, eique penitus inhaerent. Adeo ut et locum ipsum dicere, in quo beatissimus Polycarpus sedens, diserebat, processus quoque ejus et ingressus, vitaeque totius formam et corporis speciem, sermones denique, quos ad populum habebat et familiarem consuetudinem, quae illi cum Johanne, ut narrabat, et cum reliquis, qui Dominum ipsum vidissent, intercesserat et qualiter dicta illorum commemorabat, et quaecumque de Domino ab iisdem audierat. De miraculis quoque illius ac de doctrina, prout ab iis, qui verbum vitae ipsi conspexerant Polycarpus acceperat, eodem prorsus modo referebat, in omnibus cum Scriptura sacra consentiens. Haec ego divina mihi largiente clementia tunc studiosus audiebam, non in carta sed in corde meo audita describens : eademque per Dei gratiam assidue repeto ac revolveo. Et in conspectu Dei affirmare possum *beatum illum et apostolicum presbyterum*, si quid ejusmodi unquam audisset, exclamaturum continuo . . . » (Hist. eccl. I. V. c. 20).

Hosszú idézet, melyben egyre folyton leng az ősegyház illatos, fűszeres szelleme. Levél, melyet a szeretet diktált.

szeretet, mely győzni akar a katholicizmus őselvével, a tradíció tekintélyével. Mily finoman különbözteti meg a tradíciót a szentírástól, s dicséri rajta, hogy egyetért vele! Mily gyengédén simul az apostoli tekintélyhez, mely amit átvett az Ur-tól s azoktól, kik az Urat ismerték, s vele beszéltek, azt ismét tovább adja! S kik azok, kikre ez örökség kiválólág átszáll? ki az a Polikarp a Florinushoz írt gyengéd, irenikus levélben? «ὁ μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος!» Ez Polikarp, a szmirnai püspök: *apostoli prezbiter!* E kitételből látni leginkább, hogy bár *Irén püspököket ismer mindenütt, s azokat ἐπίσκοποι névvel illeti: máshol ugyanöket prezbitereknek híván*, leghivatottabb tanu rá, hogy az apostoli egyház a prezbiter szó alatt *promiscue püspököket s papot értett.*

Azonban ne engedjük kionsonni ez idézet utolsó szavait kezünkben s nyomatékozzuk jól, hogy Polikarp nem egyszerűen πρεσβύτερος, hanem ἀποστολικὸς πρεσβύτερος; s tekintélye is Irén szemében azon fordul meg, hogy *érintkezett az apostolokkal*, s ami még fontosabb: *az apostoloktól rendeltetett püspökké.* Az apostoloktól egyes prezbiterek különös tekintéllyel vannak az egyházba behelyezve; ha ezeket azután prezbitereknek hívják, az se baj; a név nem törli el kiváltságos jellegüket, s e jelleg épen ebben áll, hogy ők *«apostoli prezbiterek».* A prezbiterek az apostolokkal úgy köttetnek össze, mint a zsinagógában «ἀρχιερεὶς καὶ πρεσβύτερον», a főpapok és a vének, vagy «ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πᾶν τὸ πρεσβυτέριον» (Act. 22, 5; 23, 14; 24, 1; 25, 15); ugyanez a szó fordul elő, mikor a szentírás az egyházi hivatalos tekintélyt említi: «ἀπόστολοι καὶ πρεσβύτεροι» (14, 20—22), hogy Pál és Barnabás Ikoniumban, Listrae és Antiochia városaiban prezbitereket állítottak föl; épen így olvassuk Szent Pál Titushoz írt levelében, hogy a városokban helyezzen be prezbitereket. Kiket értsünk már most e prezbiterek alatt? A szó magában véve püspököt és papot jelenthet, az bizonyos; de hogy itt és most mit jelent, azt a körülményekből kell meghatároznunk. Voltak a prezbiterek közt olyanok, kiket az apostolok a község élére állítottak; amint voltak Szent Pálnak tanítványai, kik a prezbiterek fölött álltak; ilyen volt Timotheus, kinek az apostol írja I 5, 19: «Adversus presbyterum accusationem noli recipere, nisi sub duobus aut tribus testibus». Ilyen volt Titus, akit az apostol így figyelmeztetett: «Hujus rei gratia reliqui te Cretae, ut ea quae desunt corrigas, et constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi» (1, 6).

Azt lehetne ellenvetni: Timotheusnak és Titusnak rend-

kívüli missiója volt, valamint az apostolok missióját is rendkívülinek kell ítélnünk, az egy Péterét kivéve. Azonban Timotheus és Titus missiójának jellegét bizonyára nem fogjuk tisztázhatni a szentírásból, hol mindez csak mellékesen és per transennam említették; hanem igen, tisztázni fogjuk az ő tisztüket, valamint a prezbiterek állását a történelemből, mely határozottan felsorolja az «első prezbiterek» sorát s az apostoloktól való behelyeztetését.

Theodoret Timotheust «a szentírás nyomán» az *ázsiaiak püspökének* mondja. Ha a püspökök katalógusára gondolunk, állításunk mindjárt világos lesz. Voltak «első prezbiterek», az bizonyos; ezek az első «prezbiterek», kik promiscue püspököknek is hivatnak, az apostolokkal különös, a többi prezbiter és episcopus fölött kiváló összeköttetésben álltak. — Behelyeztetésüket így gondoljuk magunknak: Theodoret Timotheust «*az ázsiaiak püspökének*» mondja, s véleményünk szerint helyesen; mert kezdetben, kivált mikor az apostolok csak a zsidóknak prédikálták az evangéliumot, tulajdonképeni püspököket *sehol sem állítottak föl*; hanem ők maguk álltak a községek élén. Csak mikor az evangélium rohamosan terjedt: akkor helyezték be a tulajdonképeni «püspököket» a már megalakult prezbiteriumok élére. Timotheus és Titus, és Szent Pálnak más tanítványai aszerint bírtak kisebb vagy nagyobb «püspökséggel», amint az idő haladtával több vagy kevesebb község nyert teljesen kifejlett adminisztrációt a püspökben, kit az apostolok a község élére állítottak.

Timotheus tehát és Titus, Evodius, Archippus, és Ephroditus az *apostoli egyház püspökei voltak*, mint az Szent Pál leveleiből kiviláglik; a többi prezbiter és episcopus pedig alattuk állt. Az ő tisztük tekintélye pedig ép abban rejlik, hogy az apostoloktól *különösen* voltak behelyezve, s hogy *egyenként álltak a többiek fölött* bizonyos területeken. E kiváltságos, apostoli állás kétségtelenül kidomborodik Szent Pál leveleiben.

Timotheusról és Titusról szinte fölösleges szólni. Szent Pál Timotheusra átruházza azt az apostoli hatalmat, melyet ő maga gyakorolt; csak hogy apostollá mégsem lehetett; mert apostolokat csak az Úr szemel ki magának; azután meg bizonyos területhez köti őt, t. i. a prokonzuláris Ázsiához vagy amint másoknak tetszik, kizárólag Efezushoz. Tény, hogy bár Timotheus különféle küldetésben járt el, tulajdonképen mégis Efezusban lakott. Úgy vagyunk Titussal is; Titus bár megbízatást nyert egész Creta szigetére, mégis mint Gortyna püspöke szerepel.

Timotheus és Titus mindent tehettek az egyházakban teljhatalommal, aminek elintézését a különféle szükségletek követelték. Timotheus bár fiatal, ítél a presbiterek fölött a panaszos ügyekben; — inti őket; hozzátartozik kiszemelni az embereket az egyházi hivatalra, s azért ügyelnie kell, hogy «kezeit hamar senkire se tegye»; s e tisztben el kell neki járnia a Krisztus eljöveteleig. *S ez intézkedéssel az apostolok összes rendelkezése és gondoskodása az egyházi községekről ki van merítve.* Ez csak úgy érthető, ha Timotheus, Titus és a hozzájuk hasonló tisztársak képviselték azt a szilárd tekintélyt, azt a magasabb, tanítói s pásztori hivatalt, mely az apostolok nyomába lépni volt hivatva. Ha Timotheus és Titus s a hozzájuk hasonló tisztársak csak delegátusokul szerepeltek s következőleg a presbiterekkel s episzkoposokkal egészen egyenlők voltak volna: akkor mégis csak «találhatnánk az apostoli levelekben rendeleteket vagy utalásokat, melyek a presbitérium közös munkásságát tanúsító egyházi kormányzatra vonatkoznának. E hallgatás sokat jelent, mert hiszen Pálnak és társainak csak kellett valamely maradandó, az állandóság biztosítékát magában hordó intézményt létesítenie, mely az apostolok halála után is fenn tudta magát tartani, lett légyen az akár egyeduralmi, melynél fogva az apostolság a püspökségbe ment volna át, akár presbitériumok kollegiális intézménye» (Döllinger: Kereszténység és Egyház.)

Timotheus- és Titusban az apostol gondoskodik az egyház minden szükségletéről. Timotheus- és Titusnak tehát van lefelé teljesen független és korlátlan, — fölfelé az apostoltól leszármazott tekintélye és hatalma, mely mindenre kiterjed, amire szükség lehet. Ily viszonyban álltak az apostolok Krisztushoz.

Timotheus- és Titusban tehát kifejezést nyer az egyeduralmi rendszer. Ez *egyeduralmat* Szent Pál más leveleiből is kiemelhetjük. Így a filippiekhez írt [első] levelében észrevesszük, hogy Pál, ki a bevezetésben levelét a «felügyelőkkel és diákonosokkal együtt» az egész községhez intézi, «omnibus sanctis in Christo Jesu, qui sunt Philippis, cum episcopis et diaconibus», a levél folytatában csak egyet szólít meg a nélkül, hogy ott (4, 3) megnevezné, azonban kedves tisztársának mondja őt: «Etiam rogo et te germane compar». Ez a «kedves tisztárs» alighanem Epaphroditus, kit Szent Pál ugyanazon levél 2. fejezetének 25. s. k. verseiben a filippiek apostolának mond: «Necessarium autem existimavi Epaphro-

ditum fratrem et cooperatorem et commilitonem meum, vestrum autem apostolum et ministrum necessitatis meae, mittere ad vos». Epaphroditus a filippiek Szent Pálhoz küldték római fogságába, s úgy látszik, hogy Timotheust megint az efezusiak küldték ugyanoda.

A kolosszai Archippust egymagát inti Szent Pál, hogy hivatalát gondosan betöltse (4, 17). Döllinger még arra is súlyt fektet, hogy midőn az apostol a kolosszai Philemonnak ír, kinek házában a község vagy annak része szokott összegyülekezni, levelét egyszersemind Archippushoz is intézi, mint bajtársához: «Philemoni dilecto . . . et Appiae sorori carissimae, et *Archippo commilitoni nostro et ecclesiae*, quae in domo tua est»; Philemon és Appia tehát, mint a ház és úrnője, — Archippus pedig, a *bajtárs*, azon egyház élén, mely «házadba gyülekezik» (Ad Philem. 1, 2).

Az egyeduralmi rendszer a községek szervezésében félreismerhetlen vonásokban jelentkezik Szent Jánosnál. Az Apokalipszis a hét ázsiai egyház előjáróiról emlékezik, kiket «angyaloknak» hív. Az őszövetségi szentírásban a papok angyaloknak mondatnak, az Úr követeinak, a seregek Úra hírnökeinek. Ez angyalokat nevezi Krisztus a jobbában levő hét csillagnak; a községek maguk külön hét gyertyatartó által jelképeztetnek. Más tehát a község, s más annak angyala. Az angyalhoz mindig egyes számban szól; dicséri a jóért, amit községében művelnek, — feddi a rosszért és sürgeti megszüntetését; tehát az «angyaloknak» hatalmuk volt rá.

A legérdekesebbnek tartjuk azt az észrevezést, hogy az Apok. 2. fejezetében Efezusnak is van *egy angyala*: «Angelo Ephesi ecclesiae scribe». Tudjuk, hogy Szent Pál annak idején Miletusba hívja az efezusi prezbitereket búcsúszóra. Akkor tehát az efezusi egyház bizonyára közvetlenül Szent Pál kormányása alatt állt, mint kezdetben a legtöbb község, s nem volt püspöke. Mi úgy gondoljuk, hogy Szent Pál e búcsúzásakor helyezte be Timotheust az efezusi községbe püspökül. Timotheus efezusi püspöksége nem szolgált akadályul arra nézve, hogy Szent Pál ezután is küldözgesse Timotheust, ahová a szükség kívánta, s így Timotheus püspök is volt Efezusban s apostoli delegátus is időnkint.

Szent János harmadik levele is találóan bizonyítja a püspöki tiszt létezését. Diotrephes igazán nem lehet más, csak püspök. Amit Szent János rajla kifogásol, az csak püspöki állásban feketítheti be az embert. «Neque ipse suscipit fratres, et eos, qui suscipiunt, prohibet et de ecclesia ejicit»

így panaszkodik rá Szent János (III 9 10). Megtiltja tehát a község tagjainak idegen testvérek befogadását, s ha mégis befogadják, akkor kizárja őket a községből. Ki tehetette ezt más, mint aki a község élén állt?

A mi véleményünk tehát az első apostoli egyházzól az, hogy kevés püspöke volt, hanem *kezdetben átlag presbiterek közvetlen kormánya alatt álltak a községek, s az apostolok voltak püspökeik; lassankint azután az apostolok itt is, ott is püspököket állítottak a községekre.*

Másodszor azt gondoljuk, hogy minél régibb időkre vonatkozik ez a kitétel «episcopi et diaconi» vagy pedig «presbyteri», annál kevésbé kell *azalatt a püspököket, hanem inkább az egyház presbitéri elüljáróit érteni.* A püspök oly kiváló állásnak örvendett az apostoli egyházban, hogy ahol van is, mintegy ki van véve a többi «episcopi, diaconi et presbyteri» köréből, s az apostolokhoz sorolva. *Az apostolok és a lassankint behelyezett püspökök szemben állnak a többiekkel mind, úgy mint a tekintély szemközt az alattvalókkal.* Az egyházban a tekintély *apostoli* vagyis krisztusi. Az apostoli férfiak pedig az *apostolok* maguk, s akikre ők átruházták később hatalmukat, a *püspökök*. Azért a püspök, ismétlem, külön áll és kiválik az egyházból, mint az egyház *formale principiuma*. Amije volt a püspököknek, azt mind az apostoloktól vette; ők rendelték a püspököket; az egyház pedig inkább *passive* viselkedett velük szemben.

Kitűnik az érdekesen a «Doctrina XII Apostolorum» ősrégi iratnak 15. fejezetéből. Megjegyzem, hogy hatalmas kritikusok a «Doctrinát» a szó szoros értelmében vett apostoli korszakból származtatják; *időre nézve eléje teszik valamennyi evangéliumnak, Szent Mátéén kívül, úgyhogy ez volna a kereszténység legrégibb nem-inspirált irata.*

A belső és külső érvek, az előadás, a terminológia, a szóban forgó tárgyak és szokások leírása, az egyház kezdetleges szervezetének visszatükrözése, az állapotoknak az akkori községekben esetelése igazán ötventől százig terjedő időkre utalnak.

A «Doctrina XII Apostolorum» 15. fejezete teljesen az Írás azon jellemző eljárását követi, hogy a püspököt, épen az érvényben levő apostoli kormányzat miatt, nélkülözi vagy legalább mellőzi, meglehet, hogy talán csak azért is, mert még csak itt-ott voltak püspökök, s az egyházi kormány az apostolok kezében volt összpontosítva. Mindenesetre érdekes ezt a szentírási stílust a «Doctrina» 15. fejezetében kiérezni;

a szöveg így hangzik: χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοὺς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξίους τοῦ Κυρίου, ἀνδρας πραεὶς καὶ ἀφιλαργύρους. . . ὅμιν γὰρ λειτουργοῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων; fordítása: «Válasszatok tehát magatoknak epizkopusokat és diakonusokat, szelíd, önzetlen férfiakat, . . . mert ezek is a próféták és tanítók tisztét teljesítik veletek szemben». A «mert»-tel bevezetett mondat magában véve is hatalmas érv a «Doctrina» szorosán vett apostoli korszakú eredetének bizonyítására. Utal az apostoli egyház azon korára, midőn a próféták s a tanítók tiszte még főnállt; már pedig az első század második felében megszűnt. E tisztról külön szólnunk majd alább, mert fontos szerepet játszik az apostoli egyház szervezetében.

Jelenleg közvetlenül az idézett mondat első részére szorítkozunk. Ezt a két szót egybekötve «ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι» olvassuk Philip. 1, 1; I. Tim. 3, 2 13; ez utóbbi helyen, mint tudjuk, az «ἐπισκοπή», episcopatus fordul elő mint méltóság, tiszt, hivatal; «si quis episcopatum desiderat» az első versben, a 13-ikban pedig olvassuk, hogy ez az epizkopátus egy *gradus* az egyházban: «Qui enim bene ministraverint, *gradum bonum* sibi acquirent». Főleg ha összevetjük Act. 1, 20. versével, ahol Júdásról szó van: «Et episcopatum ejus accipiat alter.»

A «Doctrina» e szentirási terminológiájú helyéből világos, hogy a «ἑαυτοὺς ἐπισκόπους καὶ διακόνους» kitétel disztributív értelemmel bír, s annyit jelent, hogy az egyes községek válasszanak maguknak «ἐπισκόπους»; de ép ez a többes szám mutatja, hogy itt az ἐπισκόπους nem jelenti a *prezbiterium elnökét* vagyis a püspököt. Az teljesen mellőztetik; alighanem azért, mert még nem volt.

A szentírásnak is minden helyét, hol epizkopusról vagy epizkopátusról van szó, átlag a prezbiterekről kell érteni; így például az Act. 20 híres verseit is: «Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus S. posuit episcopos, regere Ecclesiam Dei». Ugyanezt állítjuk I. Tim. 3, 1 verséről: «Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat». Mindez átlag prezbiterekről szól. Püspökökre csak ott vonatkoztatjuk a szentírás szavait, ahol világosan kifejeztetik, hogy *az illető egyedül áll a többi prezbiterekkel szemben s a község élén áll hatalommal valamennyi többi fölött*. Ez, aki így a község élén áll, a régi emlékekben mindig megkülönböztetik a többi prezbiterétől, mint ahogy Szent Pál megkülönbözteti leveleiben Timotheust, Titust, Epaphroditust, Archippust; meg-

különbözteti őket Szent Kelemen korinthusi levelében, midőn az «ἀρχιερεὺς... καὶ οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ λευῖται»-ról ír; — megkülönbözteti őket Jusztin, midőn ὁ προσεπτός-nak hívja.

Szent Ignác szemünk elé állítja a II. századba benyúló egyháznak szervezetét: a presbiteriumot, élén az episkopos-szal. S ez az apostoli egyház e szervezetében világosan ráutal a zsinagógára, ahol az «ἀρχιερεὺς... καὶ πᾶν τὸ πρεσβυτέριον» szerepel, s e paradigma szerint az Apostolok cselekedetei «ἀπόστολοι καὶ πρεσβύτεροι»-t emleget; úgy-hogy ebben az utóbbi kifejezésben találunk valóságos nyit-jára az egyház apostoli szervezetének: *az apostolok voltak az egyházak fejei, s alattuk álltak a presbiterek és diakonusok.* Mikor azután az apostolok közül egyik-másik elvérzett vagy élte alkonyát közeledni érezte, vagy nem volt remény, hogy az illető tájakra vetődjék: akkor püspököket rendeltek maguk helyébe, akiknek jellemvonása épen az, hogy az apos-tolok hatalmát gyakorolták az egyházi szükségletek minden pontjában, s hogy valamint az apostolok föltétlenül s füg-getlenül a község élén álltak: úgy léptek az apostolok nyo-mába hasonló egyeduralmi jelleggel a tulajdonképeni «epi-skopos»-ok. *Ezeket mindig az apostolokkal egybeszámították, s rajtuk tüntették föl az apostoli «successio»-t, mint ez fényesen bebizonyul Szent Kelemen korinthusi leveléből, ahol az apos-tolok rendelik el mindenfelé a presbitereket, az apostolok után pedig más kiváló férfiak, «ἕτεροι ἐλλόγιμοι ἄνδρες.»*

Ezekből világos, hogy a szorosan vett apostoli egyház kizárólag az apostoli tekintély s kormány alatt állt, míg az idő haladtával ki nem nőtte magát a rendes egyházi szerve-zet. Az apostolok ugyanis rendkívüli tiszttel és hatalommal voltak fölruházva, mert mint az Úr tanúi és pedig ünnepélyes és hiteles tanúi e tanúságot a világ színe előtt vallani voltak hivatva, s az egyházi községek alapítására korlátlan telj-hatalommal, s a tanításban csalhatatlansággal bírtak; mind-*ezt addig, míg éltek, s ez az apostoli hatalmuk nem volt át-származtatható, kivéve Péter apostoli s egyházfejedelmi ha-talmát. Az apostoli tiszt tehát rendkívüli, krisztusi rendelés; ennek a rendkívüli, krisztusi rendelésnek ölében kellett ki-fejlődnie a rendes, maradandó, egyházi szervezetnek; úgy-hogy az apostoli kormány alatt élő egyház csak kezdemé-nyezés, csak fejlődő félben levő intézmény, — csira, mely még azzal foglalkozik, hogy gyökeret verjen, s kibontva szikeit, levelet, szarát, ágat hajtson. Hiábavaló törekvés volna a kifejllett alakot keresni a kezdeményezések stádiumá»*

ban : következőleg nem logikus eljárás azt hangoztatni, hogy az apostoli egyház szerint kell berendezni a későbbi egyházat ; hiszen ahhoz mindenképp apostolok volnának szükségesegek. Ne zárjuk el tehát belátásunkat a történeti fejlődés s a logika azon kezdetleges posztulátuma elől, hogy az apostoli, kezdődő egyház a szervezetet illetőleg bevégzett nem lehetett, s a mesés Minervához hasonlóan nem ugorhatott készen le az égből a római kultúra színterére.

Az egyházat az alakulás korában, mint természetes, inkább a szellem túlszorongó ereje, mint a szervezetnek belső életképessége tartja fönn ; azért mindenütt azt látjuk, hogy az apostoli egyházat átlag rendkívüli tényezők éltetik, melyeknek az *apostoli tiszt* s a híveken megnyilatkozó Szentléleknek *csodaadományai*.

A Szentlélek bőségesen kiáradt mindenféle kegyadományban, s e kegyadományok játszották az első, a fő-, a vezérszerepet a községekben. A hivatal, a hierarchikus szervezet és osztályzat a maga három fokával nincs meg a kezdődő egyházban, hanem vannak *apostolok, próféták, doktorok*, kiket a Szentlélek avatott fel, s kik a nekik jutott kegyelem erejénél fogva eszközlik azt, amit később a rendes egyházi szervezet : az episzkoposok, presbiterek és diakonosok tenni voltak hivatva. Szent Pál ennek az ősegyháznak képét adja az efezusiakhoz és korinthusiakhoz írt leveleiben, ahol ezeket írja : «Isten adott némelyeket ugyan apostolokul, némelyeket pedig prófétákul, másokat evangelistákul, másokat pásztorokul és tanítókul» (Ephes. 4, 11). Még világosabban nyilatkozik az 1. Korinth. levél 12, 28 versében : «És némelyeket Isten az anyaszentegyházban először apostolokká tett, másodszor prófétákká, harmadszor tanítókká, azután csodaterőt (adott némelyeknek), továbbá gyógyító tehetséget» stb. Ez utóbbi idézet a legvilágosabb : *apostolok, próféták, tanítók*, ezek az egyház alapjai és oszlopai. Ezt Szent Pál máshol ki is mondja, hogy a hívek az «apostolok és próféták alapzatán» épülnek : itt a próféták alatt *nem annyira az őszövelség látnokait kell érteni, mint inkább a kezdődő egyház nagy kegyadományát, a jövendölést*.

Azonban az «apostolokra» nézve is van megjegyzésem. Szent Pál is, meg a «Doctrina» is, «apostol» alatt nemcsak a tulajdonképeni 14 apostolt érti, hanem azon *híveket is, kik eladván birtokukat s elosztván a pénzt a szegények közt, jártak városról-városra hirdetni az evangéliumot*. Az Apostolok cselekedetei sokhelyütt beszélnek el az ily apostolok

útjait; a 8. fejezetben olvassuk: «Igitur, qui dispersi erant, pertransibant, *evangelizantes* verbum Dei» (8, 4); máshol ismét olvassuk: «Et illi quidem, qui dispersi fuerant a tribulatione, quae facta fuerat sub Stephano, perambulaverunt usque Phaenicen, et Cyprum et Antiochiam» (11, 19). Szent Pál Epaphroditust «*apostolum vestrum*»-nak mondja a filippiekhez írt levelében. S így a «Doctrina» is, midőn írja: «*περὶ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου οὕτω ποιήσατε. Πᾶς δὲ ἀπόστολος κτλ.*», «az apostolokkal és prófétákkal szemben az evangélium utasítása szerint így viselkedjete. Minden apostol, aki hozzátok jön, stb.»; mondom, a «Doctrina» is, midőn így ír, az apostolok alatt a vándortanítókat érti; ezekkel egy vonalra helyezi a prófétákat. Az «apostolokkal» szemben a «Doctrina» tüzetes utasítást ad a keresztényeknek, hogy mikép viselkedjenek; meghatározza, hogy a vándor-apostol-tanító meddig maradjon a községben, stb. Ezek a vándor-apostolok és a próféták rakták le a keresztény községek alapjait, s azért ez értelemben vehetjük Szent Pál szavait: «*superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum*», — s azután következett csak be a prezbiterium alapíttatása.

Az «apostolok-» és «prófétákon» kívül még «doktorok» említettnek. E két utóbbi közt a jellemző határvonalat vonni igen nehéz. Mindkét elnevezés külön kegyadományt jelent. A «próféta» «*ὁ λαλῶν ἐν πνεύματι*», aki a Lélekben (a Léleknek inspirációjából) beszél. E prófétákat a Szentlélek léptette föl az egyházban pünkösdi lejegyzete után, hogy teljesítse Joel próféta szavait, melyeket Szent Péter is citál: «*Effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae*» (Act. 2, 17; Joel 2, 28). A «próféták» Isten fölvilágosításából láttak akár jövendőt, akár titkos jelent, s mindezt úgy látták, mint az Isten szokott látni, t. i. kiemelve a dolgokat a hely és idő korlátaiból. Így Agabus próféta megjövendöli, hogy éhség üt be majd Ázsiába, — más alkalommal pedig előre mondja Szent Pál fogságbajutását. A prófétai szellemnek kiáradását ecseteli az Apost. Csel. 4. fejezete is abban a nagyszerű imában, melyet a község a Lélek sugallatából egy szívvel-szájjal mond Péter és János visszatérte után. A régi egyházban a próféták mondtak Istentől ihletett imákat, melyek nagy tekintélynek örvendtek. Hasonlóképen a próféták voltak az énekek szerzői. A próféták énekeltek a synaxisban «*ἀπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι*», a Szentlélektől elragadtatva.

Ezek az énekek nagy szerepet játszottak az apostoli közösségekben. Tertullianus Marcion ellen így ír: «Exhibeat itaque Marcion dei sui dona, aliquos prophetas, qui tamen non de humano sensu sed de Dei spiritu sint locuti, qui et futura praenuntiarint, et cordis occulta traduxerint». Ime a próféták jellege. Azután folytatja: «Edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, dumtaxat spirituales, in extasi» (V 8). Az aláhúzott szavak a prófétai lélek mindmegannyi megnyilatkozásait adják. A «ψαλμός», «ᾠμος», «ὠδῆ» Szent Pál leveleiben is kellőleg hangsúlyoztatnak; az I. Korinthusi levélből azt is kiolvashatjuk, hogy keresztény szokás volt himnusokat költeni; így a 14. fejezet 26. versében olvassuk: «Cum convenitis, unusquisque vestrum psalmum habet, doctrinam habet, apocalypsim habet. . .» S az egyház e pszalmusok és himnusok közül jó soknak isteni eredést tulajdonított; a próféták zengték el azokat. Azért az antiochiai zsinat (270 év) azzal vádolja Samosatai Pált, hogy eltörülte a régi himnusokat, melyek Krisztus istenségét dicsőítették: «ψαλμοὺς δὲ τοὺς μὲν εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν παύσας, ὡς δὴ νεωτέρους καὶ νεωτέρων ἀνδρῶν συγγράμματα.» A mellékmondatra foglalják a tulajdonképeni vádat; nem az épen a baj, hogy a dolyfős Pál eltörült bizonyos énekeket, hanem inkább az az ő vétsége, hogy úgy bánt ezekkel az énekekkel, mintha közönséges szerzemények volnának. Az itt említett énekek a próféták énekei, melyeket a keresztény egyház az ő, apostoli korszak prófétáitól vett, s ép azért nagy becsben tartott. Ugyanezt kell mondanunk az «oratio»-ról.

«Oratio» alatt kiválólág a hálaadó imát értették, az «εὐχαρίστια»-t. Ezt az oratio-t a próféták mondták. A «Doctrina» épúgy, mint Szent Kelemen első levele a Korinthusiakhoz elénk ad imákat, melyek az eucharistia vételénél szokásban voltak; biztosra vehetjük, hogy ez imák az ihletett prófétáktól mondtattak.

A prófétáktól megkülönböztetnek a doktorok. Az Apost. Csel. az antiochiai egyhárról azt írják, hogy «erant autem in Ecclesia, quae erat Antiochiae, prophetae et doctores» (13, 1). A doktoroknak más kegyadományuk volt. Az Isten fölvilágosította őket, hogy az ószövetségben fölismerjék az újat, s az újszövetségben ráakadjanak az ószövetség által árnyékkolt vonásokra. Ne tartsuk ezt a meghatározást kicsinyesnek. Az alakuló egyháznak a zsidókkal s prozelitákkal szemben legfontosabb dolga az volt, hogy kimutassa az ószövetségi típusoknak és jóvendöléseknek teljesedését önmagán. Ami

tehát az Irásban homályos, azt a doktori kegyadomány megvilágosította, magyarázta, védte, értelmezte; ez volt az apostoli egyház theológiája, ez volt «γνώσις»-sa.

Most már tudjuk, hogy mi volt a régi egyházban az *apostolok, próféták és doktorok* kegyadománya. Ezzel azonban még nem tudjuk azt, hogy mily szerepet játszottak.

Az «apostolok, próféták és doktorok» a Szentlélek eszközei. Nem presbiterek, nem diakonusok, — legalább nem szükségképen; sőt azt mondjuk, hogy először nem azok voltak; később igen, a próféták-és doktorokból lehettek presbiterek és diakonusok, sőt alighanem átlag belőlük vétettek. Az apostolok, próféták és doktorok terjesztik a kereszténységet; nem laktak egy helyen, hanem bejárták a városokat. Később azt látjuk, hogy vannak próféták és doktorok, kik már egy helyen laknak. Az alakulás ez idejében tehát a tulajdonképeni apostolokon, a Krisztus Jézus apostolain kívül, a *Szentlélek adományainak hordozói, a rendkívüli charizmák emberei terjesztik s tartják fenn az egyházat.*

Hogy ezt minél világosabban érthessük, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy *nem minden keresztény községnek volt presbitériuma* az első apostoli korszakban. Ikoniumban, Lystraeban és pizidiai Antiochiában jó sokáig elvoltak a hívek presbitérium nélkül. Fontos fölvilágosítást nyújt e részben a «Doctrina» 13. fejezete. Föltételezi, hogy a községben még nincs presbitérium. Mi van tehát azon községekben? *Próféta és doktor.* Ez az egyik föltevés és állítás. — A másik pedig az, hogy a község *zsidós*. Mindkét vonás az apostoli egyház első kikezdésére utal. A 15. fejezetben aztán szól a megalakult község többi teendőiről.

Már most: alig találni valahol az őskeresztény egyház viszonyairól hívebb képet, mint ezt, melyet a «Doctrina» szemünk előtt felgöngyölít, t. i., hogy kezdetben a községekben presbitérium nem volt, hanem voltak doktorok és próféták, s hogy az őskeresztény község *zsidós* volt. Érdemesnek tartom tüzetesebben fontolóra venni e kép egyes vonásait.

Kezdem azzal, hogy az őskeresztény község *zsidós* volt. Az Apostolok Cselekedeteiből világos, hogy az evangéliumot mindenütt a zsidó zsinagógákban hirdették. Ha a zsidók az illető helyen elfogadták az evangéliumot: akkor a zsinagóga keresztény gyülekezetté változott; ha nem fogadták el, akkor önálló, független egyesületet képeztek a hívek. De ez az elválás nem volt rögtön kész szakítás a zsidósággal. Ezt legjobban mutatják Szent Jakabnak s a presbitereknek szavai

Szent Pálhoz : «Vides, frater, quot millia sunt in Judaeis, qui crediderunt, et omnes aemulatores sunt legis» (Act. 21, 20). Ez az utolsó mondat tájékoztat arról, amit különben is megtalálhatunk. Úgy Jeruzsálemben, mint sok más helyen a zsidó zsinagógák keresztény gyülekezetekké lettek, s az egész apostoli kereszténység átvette a zsidó szokásokat : az olvasást a *keresztény zsinagógákban*, a buzdító beszédeket, az imákat s énekeket, amint azok a *zsidó zsinagógákban* dívtak. A szentírásból kimutatható az is, hogy a keresztény gyülekezetek helyeit zsinagógáknak hívták ; «ecclesia» alatt magát az egybegyült közönséget értik. Így Szent Jakab a megtért zsidókról azt írja : «etenim si introierit in conventum vestrum vir» (2, 2), a görögben ez áll : «εις τὴν συναγωγὴν ἑμῶν» ; máshol a gyülekezet helyét «σῆκος»-szal jelzik.

A megtért zsinagógák, vagyis a keresztény községek a mózesi törvényhez is ragaszkodtak ; megszentelték a szombatot s a vasárnapot ; följánlták terményeik zsengeit ; a pogányságból megtért keresztények is részben tették mind ezt, részben nem, s tudjuk, hogy rázkódtatások árán tisztultak az eszmék. Szent Pál s az első jeruzsálemi zsinat tekintélye lassan-lassan lazította a mózesi törvényt a keresztény egyházban, míg végre a kereszténységet a zsidóságtól teljesen emancipálta.

Ez álláspontrol lehet csak megérteni az apostoli keresztény községek képét, melyet a «Doctrina» ekkép ecsetel : «A szerúról és a présröl hozz zsenget a *prófétáknak*, ép úgy ajánld föl nekik a tehenek s a birkák elsöszülöttét, mert ök a ti «ἀρχιερεῖς»-tek. Ha pedig nincs prófétátok, adjátok a szegényeknek. Ha kenyeret sütsz, vedd zsengejét s add át a törvény szerint. Ha bort fejtesz vagy olajat, a zsenget a prófétáknak adjad». Mindez a mózesi törvényből való. A próféta állt a község élén, bár nem hivatalból, hanem a Lélek kegyadományá miatt ; ő olvasta és értelmezte az Írást s biztatta s buzdította a híveket. A prófétákat a «Doctrina» «ἀρχιερεῖς»-nek hívja ; szószertint ez annyit tesz, mint főpapok ; de «ἀρχιερεῖς» jelenti a papi családok fejeit is. A «Doctrina» e helyen a prófétákat «ἀρχιερεῖς»-nek mondja hasonlításképen ; a *próféták mintegy a ti főpapjaitok* ; a próféták pótolják nálatok a főpapok és papok helyét ; ez értelme a kifejezésnek. Azután folytatja : «Ha nincs prófétátok, adjátok a zsenget a szegényeknek».

Ez a legkezdellegesebb község képe ; a vonások zsidósak ; prezbiteriumnak se híre, se hamva.

A zsengekről való utasítás után a «Doctrina» áttér az eucharisztia vételére s rögtön ezt a következtetést vonja le : «Válasszatok tehát magatoknak episzkopusokat és diakonusokat, kik az Úrhoz méltók; szeléd és nem pénzsóvár férfiak legyenek, mert ők is a próféták és doktorok tisztében járnak el. Tehát ne kicsinyeljétek őket, mert a prófétákkal és doktorokkal egyaránt Istentől kitüntetett férfiak».

Ez a már előhaladottabb község képe; az eucharisziával összefüggésben episzkopusok és diakonusok lépnek föl. Előbb csak a próféta és a doktor szerepelt ; most ezeken kívül s ezek mellett az episzkopus lép föl. Az egyházi község fejlődése e szerint a következő stádiumokat futotta be : Az «apostol», — értjük ezalatt a vándortanítót, — hirdette az evangéliumot, keresztelt s kezeinek föltevése által adta a Szentlelket ; a Szentlélek némelyekre bőségesebben szállt le, ezek voltak a próféták és doktorok ; mint ahogy például most is Kinában és Japánban vannak katechisták. Ez eddig a kezdetleges község képe. Azután választották meg az oltár szolgáit, az episzkopusokat és diakonusokat, akik azoktól az «ἐλλογίμοι ἄνδρες» alatt értendő jelesektől a kézrátétel által igazán episzkopusokká és diakonusokká lettek. Szinte fölösleges megemlíteni, hogy bizonyára a próféták és doktorok közül lettek az episzkopusok és diakonusok, s hogy ahol valaki prófétának, doktornak vagy apostolnak mondatik, ezáltal legkevésbé sincs kizárva, hogy az ilyen apostol vagy doktor episzkopus, vagy diakonus nem lehetett ; de a próféta és doktor nevezetek korábbi fázisokra utalnak, s nem fogjuk mindig eldönthetni, hogy a prófétáknak és doktoroknak a szentírás bizonyos verseiben van-e már valami hierarchiai rang-fokozatuk vagy nincs. Így például az Apost. Csel. 13. fej. 1. versében olvassuk : «Erant autem in Ecclesia, quae erat Antiochiae, prophetae et doctores». Antiochiában volt már egyházi község ; voltak-e e községben episzkopusok és diakonusok is? Ezekről nincs szó. Pedig nagyon érdekünkben volna azt tudni, vajjon voltak-e vagy nem ; mert a szentírás folytatja : «Ministrantibus autem illis in Domino et jejunantibus, dixit illis Spiritus Sanctus : segregate mihi Saulum et Barnabam in opus, ad quod assumpsit eos. Tunc, jejunantes et orantes, imponentesque eis manus, dimiserunt illos». Mi volt ez a «manus impositio?» Cseppet sem kételkedünk, hogy Saul és Barnabás e kézföltétel által «apostolokká» avattattak föl ; de hogy ez a kézföltétel tulajdonképeni ordináció volt-e, aziránt már kételkedünk. Az attól függ, vajjon az antiochiai doktorok

episzkoposok voltak-e vagy nem. Mi azon vélemény felé hajlunk, hogy az antiochiai próféták és doktorok a jeruzsálemi apostoloktól voltak kiküldve az egyházak alapítására, s következésképp, hogy hatalmuk volt, másokat pásztorokul ordinálni. E vélemény szerint az antiochiai próféták az egyházban azt a tisztet is viselték, melyet később specifice «episzkopátus»-nak hívtak. De az episzkopátus, diakonátus, prezbiterátus mint különálló tiszt határozottan későbbi; átlag mindenütt az egyházi községek a rendkívüli kegyadományok által tartatnak fönn az apostol szavai szerint. «Et quosdam quidem posuit Deus in Ecclesia, primum apostolos; secundo prophetas; tertio doctores.» (1 Cor. 2, 29). S e rendkívüli kegyadományokon kívül, melyek kezdetben előtérben állnak, vagy tán mondhatnám e rendkívüli kegyadományok burkában foglaltatnak a tulajdonképeni hivatalok, melyek kezdetben háttérben állnak s csak itt-ott a községek teljes megalakulásával lépnek föl.

Ez a kétségünk a próféták és doktorok hierarchiai foka iránt az ősegyház fejletlenségénél fogva, aligha lesz valamikor tisztázható; elég az hozzá, hogy mihelyt a szentírás vagy a hagyomány hierarchiai ténykedéseket tulajdonít az «apostoloknak» és doktoroknak, azonnal föl kell tételeznünk, hogy a kegyadomány külsőleg imponáló hatalmán kívül az «ordo» hatalmával is bírtak. Így például amint az imént említettük, Szent Pál, az antiochiai próféták kézföltétele által «apostollá» avattatván, megkezdte apostoli útját, s egyházi szolgálakat helyez be, egyházi községeket alapít, s mindazt teszi, amit a későbbi episzkoposok tesznek; tehát Szent Pál püspökké ordináltatott Antiochiában, s az antiochiai próféták püspökök voltak; így lehetne következtetni. Igaz, hogy erre azt lehetne mondani, hogy Szent Pál Krisztustól rendeltetett apostollá, s az antiochiai kézföltétel csak külső kinyilvánítása a már birt, Istentől kapott hatalomnak; s következésképp az antiochiai kézföltétel nem ordináció, s az antiochiai próféták nem püspökök. Van azonban Eusebius történelmében is egy hely (I. III. c. 37.), melyben az «apostolság» és a «prófetaság», tehát a kegyadományok az episzkopátussal egybe vannak kötve.

Ez a hely így hangzik: «Eadem tempestate floruit etiam Quadratus, qui cum Philippi filibus prophetica gratia illustris fuisse memoratur. Praeter hos alii quoque complures eodem tempore vigerunt, inter apostolorum successores principem obtinentes locum. Qui utpote discipuli tantorum virorum admirabiles plane ac divini, Ecclesiarum fundamenta, quae

variis in locis apostoli prius jecerant, additis aedificiis exstruxerunt... siquidem plerique ex illius temporis discipulis... relicta patria peregre proficiscentes, munus obibant *evangelistarum*,... Hi postquam in remotis quibusdam ac barbaris regionibus *fundamenta fidei jecerant, aliosque pastores constituerant*...» Ime Eusebius az «*apostolokról*» és «*prófétákról*» beszél, s másrészt bizonyos, hogy ezek az apostolok és próféták valóságos *püspökök* voltak, mert nemcsak községetek alapítanak, hanem «*alios pastores constituerant*», ami mindenesetre specifikus püspöki hatalom.

A tulajdonképeni apostoli egyházban ezeknek az «apostoloknak, próféták- és doktoroknak» volt legnagyobb tekintélyük; a Szentlélek csodajeleivel közvetlenül kiténtetett férfiak voltak; a Lélek uralkodott akkor, s az egyházi formák még nem keményedtek meg. A hierarchia iránt való tiszteletet is abból kellett tanulniok a híveknek, hogy az «*episzkopusok és diakonusok*» is a próféták tisztében járnak el. A prófétákat nagyra becsülték: no hát becsüljük meg a diakonusokat és episzkopusokat is; mert a *község fejlődésével ezek lépnek az előbbieik helyébe*; így okoskodik a «*Doctrina*». E magyarázat árasztja a kellő megvilágítást a «*Doctrina*» föntidézett helyére: «*Válasszatok tehát magatoknak episzkopusokat és diakonusokat, kik az Úrhoz méltók; szelid és nem pénzsóvár férfiak legyenek, mert ők is a próféták és doktorok tisztében járnak el. Tehát ne kicsinyeljétek őket, mert a prófétákkal és doktorokkal egyaránt Istentől kiténtetett férfiak*». Megérzik ez idézetben erősen, hogy itt *kezdleges községről van szó*, melyben a próféták és doktorok viszik a főszerepet; a «*Doctrina*» fölhívja a híveket, hogy válasszának maguknak episzkopusokat és diakonusokat, kik szintén a próféták- és doktorokkal Istentől valók, s azért épügy tisztelendők, mint azok.

A próféták és doktorok rendkívüli kegyadományai aránylag korán eltűntek. Szent Pál későbbi leveleiben már nem találunk vonatkozásokat a kegyadományokra, hanem az episzkopusokra és diakonusokra; valamint a Korinthusiak- és Galatákhöz írt leveleiben állandó tanítói, egyházi hivatalnak nem akadunk nyomára. Az állapotok nagyon változatosak és bizonytalanok lehettek; mert némelyek a kegyadományokat is egyszer vették, máskor meg ismét elveszthették; azután pedig az egyik községben a kegyadományok még bőven áradozhattak, míg máshol megszűnhettek; — végül a községek szervezete is nagyon különböző stádiumokban

lehetett; mert néhol a prezbiterek majdnem egyszerre említettnek a község kikezdésében, — máshol meg a prezbiterium csak később létesült: szóval a szorosán vett apostoli korszakban «könnyen beláthatjuk, mily hullámzatosak valának a viszonyok, mily kevésbé gondolhattak még szilárd testületi alakulásra, az egyházhivatal megállapítására s fokozatok szerint való felosztására és illetékeire, minthogy ily szükségét ez ideig nem is érezték». (Döllinger, Kereszténység és Egyház. 273. lap.)

A közvetlenül isteninek ismert tekintély uralkodott az egyházban s az apostol mégis figyelmezteti — ott, ahol már főnnálltak — az egyházi szolgákat, hogy «non tamquam dominantes in cleris» viselkedjenek. Az apostoli egyház épen a kegyadományok vezérszerepe miatt az örvényt a klérus és a laikus közt nem ismerte, nem mintha a tekintély határozottan ki nem emelkedett volna az apostoli egyházban, hiszen élesebb kidomborítást, mint milyet az apostolokban talált, nem nyerhetett; — hanem, mert a kegyadományok által kormányoztatván az egyház, a tekintély nem merevült meg holt sablonokban, hanem nyilvánult lélekben és erőben, s a tekintély funkciói megoszlottak különbség nélkül a hívek jelesbjei közt. A külszín után indulva ezt a kegyadományok által s nem a hierarchikus fokozatokra tagolt «hivatal» által kormányzott egyházat akarják visszavarázsolni a protestánsok, kivált a reformátusok. Azért nincs náluk klérus és laikus, — a község minden, s a községben a Lélek által ihletett férfiaké a vezérszerep. Ennyiben hasonlítanak az ősegyházhoz; de nincsenek apostolaik és kegyadományaik, s ennyiben különböznek tőle. Hasonlítanak tehát az ősegyházhoz a merő külszínben; a létet adó elv, a csiraképes és fejlődésnek induló mag, az apostoli tekintély kiesett községeikből; az ősegyház történelmi folytonosságban kimutatja önmagán az apostoli tekintélynek kiépülését hierarchiává; a reformáció az apostoli tekintély folytatódását el nem fogadta, s így természetesen a tekintélynek tagozottságát is elvetette.

Most még egy reflexiót a «Doctrina» azon bevezető szavára: «Válasszatok tehát magatoknak episzkoposokat és diakonusokat». A görögben ez áll: «Χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους ἀξιούς τοῦ Κυρίου». A görög ige annyit jelent, mint kezet kiterjeszteni, átvitt értelemben pedig annyit, mint választani, támaszkodva a régiek szokására, kik szavazatukat kézfölemeléssel nyilvánították. Az egyház nyelven a «χειροτονέω» annyi, mint ordinálni; az Apostolok

cselekedeteinek 14. fejezetében olvassuk: «Et cum constituissent (χειροτονήσαντες) illis per singulas ecclesias presbyteros». (22. v.). A «Doctrina» itt idézett helyén azonban a «χειροτονέω» a választásról mondatik. A hívek választottak, s az apostolok vagy a «kitűnő férfiak», «ἐλλογίμοι ἄνδρες» a kiválasztottakra rátették kezeiket. Nem mondjuk, hogy ez volt az általános divat, de bizonyval ez a mód is dívott. Az apostolok teljhatalmuknál fogva a községtől függetlenül intézkedhettek ; Szent Pál is írja, hogy Timotheust a próféták jelölték ki az egyházi szolgálatra, s utasítja őt, hogy amit tőle átvett, azt más alkalmas férfiaknak adja át. Különben nagyon is valószínű, hogy a község megkérdezésével esett csak meg az ordináció, mint azt a Pontificale mai napig is tanúsítja.

Tájékoztatásul a modern természet- tudományban.

(1896)⁶

A költő azt mondja: kimérte Isten a tudás határait; s a költőnek igaza van. Dubois-Reymond, Nägeli és sok más tudós foglalkozott ezzel a kérdéssel. S mindnyájan meg-egyeznek abban, hogy az emberi tudásnak vannak határai. A filozófia apriori s aposteriori okoskodásokkal erősíti az empirikus bölcsek állítását; úgyhogy e részben kétség nem forog fönn.

Sokkal nehezebb a felelet a másik kérdésre, hogy hol van az emberi tudás határa. S legnehezebb a felelet arra a kérdésre, hogy a természettudománynak mi lesz a határa. Azt vesszük észre, hogy sokszor nagy hetykén kitűzik e határkövet, s a vége e határrendezésnek az, hogy egyre tovább kell a határköveket vinni. Az a körülmény különben, hogy szinte állandó határrendező bizottságra van e kérdés iránt érdeklődők köreiben szükség, magában véve még nem ártana senki-
nek; de határozottan óvást kell emelnem azok ellen, kik hetykén odavetik, hogy itt vagy ott van a tudomány határa, s onnan kezdve terjeszkedik a hit, vagy a lélek országa. Mert mi a vége ennek az eljárásnak? Az, hogy az ily megfontolatlan hősök egyre a visszavonulás dicstelen útjain járnak, s ez utakon magukkal cipelik az Isten, a lélek, a hit győzhetetlen zászlóit. Futásukat a közvélemény átviszi arra az úgyre, melynek fogadatlan prókátorai, s a facit az, hogy vereség színében tűnik föl az, ami magasztos trónon minden fizikától érintetlenül országol, s ugyanakkor mindenben él s mindent mozgat.

Nagyon ajánlom, ne mondjuk soha, hogy a természet-tudomány eddig vagy addig haladhat, s azontúl nem mehet egy tapodtat sem; ez oktalan, tudományellenes állítás. Mikor ezt mondom, nem vonatkozom metafizikai igazságokra, például ne mondjuk, alkothatunk-e majd embert labora-

tóriumainkban ; hanem fizikai, fiziológiai tényeket tartok szem előtt, amint azt az utóbbiakban kifejtteni szándékozom.

A természettudomány jó ideje szünetel ; világraszóló fölfedezések nem történnek, s a részletező kutatás, mely minden kicsiségnek külön szakot szán, azt eredményezi, hogy a tudomány nem imponál. Másrészt mégis csak az a helyes út, hogy részletezzen és specializáljon, s a természet rejtekeiben kutasson föl új eszméket. Ennek a részletező természettudománynak főtörekvése jelenleg az élet problémáját megfejteni. Ne törjünk fölötte pálcát ; ne mondjunk ellent önmagunknak azáltal, hogy apriori kijelentjük, hogy mit lehet tenni, mit lehet elérni, mit nem ; hiszen ez a bátorságos kijelentés a túl oldalon cseppet sem imponál ; hanem konstatáljuk és pedig örömmel s nyílt szemmel, hogy az élet problémája körül hányadán vagyunk.

E kérdés körül kezdetben az a nézet divott, hogy a természettudósok nem lesznek képesek *szerves testeket, a szervi élet produktumait* vegytani úton előállítani. Előállításukhoz szervezeteket követeltek. Ily szervi produktumok például a zsiradékok, a cukor. Meg kell itt jegyeznem, hogy más a szerves test s más a szervezett test ; szerves test alatt értünk oly kombinációkat, melyek szervezetekből valók, de maguk nem szervezetek ; szervezett test az életre alkalmas vagy az élőben mint rész szereplő alak, ilyen a sejt. *A sejt szervezett test* ; minden szervezett testnek alapja és eleme. A szervezett testnek váladékai, produktumai pedig *szerves*, de nem szervezett testek, például az urina.

Mindenki kiérzi a szerves s a szervezett test közti különbséget ; a szervezett test funkciója az élet ; a szerves testnek funkciója valamely kemikus hatás.

A tudomány tud előállítani szerves testeket. Föltűnést keltett az akkori divatos «reakcióban», hogy Wöhler 1828-ban előállította az urint, s így a tradicionális szétválasztófal a szerves s a szervetlen vegytan közt ledőlt. Wöhler fölfedezése nyomában több más szerves testet állítottak elő a laboratóriumok : így az *alkoholl, éthert, ecet- és tejsavat*, csupa szerves testet.

A modern kémia jelenleg a fehérynén töri a fejét. A fehérynére utalt önhittén az apológia is mint bevehetlen várára. Azt mondták, hogy a fehérynye a tulajdonképeni életképes és életadó test. A modern tudomány szerint ezt nem szabad állítani. A fehérynye nem hordozza az életfunkciókat. Ha ez igaz, akkor nem is a fehérynye lesz az élet kulcsa, s következő-

leg fölöslegessé válik a reá való utalás. Mégis érdekes lesz megtudni, hogy hányadán vagyunk a fehérszénve mesterséges előállításával.

A berlini fiziológiai társaság gyűlésein 1894 július havában adta elő dr. Lillienfeld Leon erre vonatkozó kutatásainak eredményét. Kossel professzor laboratóriumában dolgoztak, s munkájuk eredménye aljtermészetű, könnyen megalvó folyadék volt, melyről gyanítják, hogy fehérszénve. Nátronlúggal és rézéleggel kezelve vörös és ibolya színeket játszik, ami különben az enyvnek s minden fehérszénvefélnének ismertető jele. Forró vízben úgy viselkedett az ismeretlen névtelen, mint az enyv, s alkatrészeire bontva a következő arányokat szolgáltatotta :

Széneny...	48-54	százalék
Könseny	6-47	„
Légseny	18-72	„

Az enyv a következő alkatrészekből áll :

Széneny...	49-31	százalék
Könseny	6-35	„
Légseny	18-58	„

A föltaláló azonban nem bízik a gyanús névtelen mivoltában. Óvást tesz az ellen, hogy valaki ráfogja, hogy ő a fehérszénvet mesterségesen előállította. A látszat a mellett szól, hogy igen ; de a látszat nagyon csal. Mi nem ellenezzük ; nem kötjük magunkat semmihez ; mint föntebb említettem, az életfunkciókat nem a fehérszénve hordozza ; de «hordozni», mit jelent az «hordozni?» Azt-e, hogy élni? azt-e, hogy az életben, jobban mondva az élő alakban szerepelni? Az egész szervesen vegytan szerepel az élő alakokban. Mi tehát azt mondjuk : az élő alakhoz kötjük magunkat ; ez a keresztény apológiának az álláspontja, s ezt kellett volna kezdet óta álláspontul kijelölni. Nem hadakozunk szerves testek körül. Minek az? Ha a szerves testek kombinációi a széneny összeköttetéseinek s nem szervezetek, miért ne sikerüljön azokat előállítani?

A tudomány igen óvatosan és begombolkozva viselkedik Lillienfeld állítólagos fehérszénvejével szemben. S így van ez jól. Mikor a tudomány csikó-éveit élte, mindennek fölült s mindenbe beleugrott. Jelenleg sokat engedett már megfontolatlan buzgalmából. Viselkedjünk mi is higgadtan. Üdvözöljük őszinte örömmel az emberi gondolat minden pirkadását a lét sűrű éjében. Bizonyára ünnepünk lesz nekünk is, ha a tudománynak sikerül a fehérszénvet mesterségesen előállítani.

A szerves testek előállítása mellett a modern természet-

tudomány folyton szem előtt tartja az életet. Az élet titkát föl kutatni, ez voltaképen az emberi szellem titáni harca.

Annyi tény, hogy ezt a titkot nem a komplikált szervezetekben kell derítgetni, hanem az élet legkisebb egységében : a sejtbén. Minden sejtben benne van az élet. A mi filozófiánk is nagyon távol áll attól, hogy a lelket valamely központban székelőnek, valami plátói intézőfélenek képzelje. Az élet nincs centralizálva. Hiszen a lélek nem anyag ; s ugyancsak anyagias volna az a fölfogás, mely a lelket egy sejtbe vagy egy idegsomóba, vagy valami agyhogba képzeli ; az ilyen lélek nem volna a sejtnek életelve ; az ilyen lélek mellett a sejt nem élne, hanem mozgattatnék.

Mondom tehát, hogy a mi filozófiánk e részben teljesen megegyezik a modern természettudománynak biológiai nézeteivel. Régen az agyvelőt s gerincagyat gondolták az életerő székelőnek, ahonnan az élet kiindul s a testre kiárad. A kísérletezések azonban kimutatták, hogy úgy-ahogy mind a kettő hiányozhatik az élet kialakása nélkül. Nemcsak a békák gerincagyát fúrták át, hanem sikerült a kutyák gerincagyát is kivágni, s az állatok mégis életben maradtak. Ez esetben csak arra kell vigyázni, hogy azt a részt ki ne vágják, melyből a lélekzési szervek izmaiba indulnak az idegágak.

A modern biológiában a probléma ezek után *az élő sejt megfejtésében csomósodik.*

Hányadán vagyunk vele?

1888-ban Quinke fizikus arra fordította figyelmét, hogy a fehérszén egy olajcsepptől körül fogva s ez olajos keretben a vízen úszva, bámulatatosan egyező mozgásokat végez az élő protoplazma rángatózásával. — Bütschli a protoplazmának habszerű alkatáról közölt hipotéziseket ; elő is állított mesterségesen testeket, melyek az eleven fehérszén utánózták mozgásaikban. Káliumkarbonátot jól összetört s e porból lenolajjal erős pépet gyúrt, s az egészet víz alá helyezte. A cseppek fehérek lettek mint a tej s habzottak ; glicerinnel beömlésztése után oly áramokat láttattak, mint a sejtek. Fölmelegítve hevesebb lett mozgásuk, s ha megnyomta őket, oly nyulványokat eresztettek meg, amilyeneket az amébák szoktak ; minél kevesebb élenyük volt, annál lanyhább lett mozgásuk, s ha az élenykészlet túlságosan megfogyott, meg-aludtak s megmerevültek, mint mikor az ember megdermed a halálban.

Lilienfeld dr. még más érdekes megfigyeléseket eszközölt.

A sejtnek megvan az a tulajdonsága, hogy a magva

némely agentiától egy bizonyos szint fog, s a teste megint mást, így például a fuxin a sejt magvát zöldre, a sejt testét vörösre festi. Ennek is megvan természetesen az oka, mert a nukleinsav is zöldet fog a fuxintól, s ez a nukleinsav sohasem hiányzik a sejt magvából, míg ellenben a fehérynét, mely a sejt testét alkotja, a fuxin vörösre festi.

Ennyire vannak az élő sejttel a tudósok. Vagyis az eredmény csakis a kémikus behatásokra s a mechanikus mozgásokra vonatkozik; az életnek mindehhez semmi köze; nem is jut senkinek eszébe, hogy az élő sejt megteremtésének dicsőségét magának vindikálja.

A harmadik stádiuma a modern tudományos törekvéseknek az élő szervezeteknek a rendestől eltérő alakítása.

Ezt cum grano salis kell érteni. Az élő alaknak megvan a maga mechanikája, melynek megváltoztával vagy nem fejlődik ki az alak, vagy abnormitásokat tüntet föl. A fejlődés feltételeire és körülményeire természetesen az embernek közvetlen behatása van; csoda-e, ha ezek által az élő alaknak fejlődési útjára is van befolyással? Ez a befolyás semmiféle alkotó, semmiféle *életet adó* erő. Példákkal illusztrálom a törekvéseknek ezt a terét.

Loeb a tubulariákon tett ilyen kísérleteket. A tubulariák polipok; mint nevük is mondja, csövekben nőnek ki; főtörzsből sok ág indul ki, melyek nyílt fejecskében végződnek. Minden ily fejecske egy-egy állat; a főtörzs s az ágak üres csövek. Loeb elvágott egy-egy darabot az ilyen csőből s akár úgy állította föl a vízzel telt üvegben, amint az eredeti törzsön állt, akár pedig megfordítva, az alsó végén mindig gyökeret hajtott az elvágott rész, — a felső vége pedig fejecskébe nőtt ki; ha pedig derékon megkötötte s fölakasztotta a csődarabot vízszintesen, akkor mindkét vége fejecskébe csúcsosodott. Látnivaló tehát, hogy a belső, alakító életerő a mechanikus feltételektől annyiban függ, amennyiben hozzájuk alkalmazkodik.

Ez az alkalmazkodás azonban más tekintetben nagyon korlátolt; mert az alkalmazkodás csak oly mérvben valósul meg, amily mérvben a sejtek reprodukív erővel bírnak. A szervezetek alsó fokain minden sejt bírja az alakot reprodukáló erőt; a felsőbb fokokon a reprodukció már nagyon korlátolt. Így a celenteráták s az azbidiák szerény igényű organizmusát befolyásolhatjuk úgy-ahogy; csinálhatunk nekik bevágás által egy szájjal többet; de ezek az állatkák jóformán csak tömlők, melyeket ki- és befördíthatunk; nekik

mindegy, lévén az ő szervezetük átlag egy egyszerű sejtszövedék külön szervek elkülönzése nélkül.

A felsőbbrendű kifejlett állatokon ilyesmit természetesen tenni nem lehet; hogy is lehetne egy verebet vagy embert kifordítani, vagy ha fejét veszik, azt várni, hogy majd nő utána más? De a valamivel magasabb fokon álló állatokkal is tettek kísérletet s némi sikert is arattak, ha nem a kifejlett alak, legalább a tojásaik körül.

Hertwig Oszkár az echinus tojásait erősen megrázta, úgyhogy több részre oszoltak, e részeket megtermékenyítette, s azok, mintha csak egész tojások volnának, fejlődésnek indultak. — Driesch zoológus e példa nyomában már megtermékenyített tojásokat vett kísérletezés alá a két sejtre való oszlás stádiumából. Erre nézve tudni kell, hogy minden tojás a megtermékenyítés után két sejtre oszlik, vagyis az anyasejtekből támadnak leánysejtek; — a két részből lesz aztán négy, — a négyből nyolc, stb. E szerint szó van két-sejtes stádiumról, négy-, nyolc-, tizenhatsejtes stádiumról.

Wilson a kísérletet az amphioxusra alkalmazta, — ez az állítólagos ősatya a gerinceseknek, sokkal híresebb, mint akárhány király — és pedig oly tojásokkal próbálkozott, melyek már a négy- s a nyolcsejtes stádiumban voltak, s az ily szétrepesztett tojásokból is nevelt még derék amphioxusporontyokat. Ha az oszlás nem történt meg egészen s a részeket valami hártyaféle választotta szét, akkor összenőtt ikreket állított a világba.

A természetnek e játékait azonban Schultze Oszkárnak sikerült legérdekesebben feltüntetnie; mediumul a béka tojásait használta. Az egyik békafajnak tojásai félig feketék, félig fehérek. A tojások normális állapotukban fehér felükön ülnek s ha megfordítjuk s a fehér felület égnek igazítjuk, visszanyerik előbbi helyzetüket. Mit csinált már most Schultze ezzel a porosz érzületű békatojással? Fogott egyet, rátette üveglapra s várta, míg a két részre való oszlás, vagyis a két-sejtes stádium beáll; mikor ez beállt, fölfordította az üveglapot, melyhez a tojás azalatt erősen odatapadt, s biztosítékul vett még egy más lapot, azt a tojás alá helyezte, úgyhogy most a tojás a két üveglap közt meg nem moccanhatott; a tojást így üveglapostul a vízbe mártotta s mikor a tojásból kibujt az élet, mit látott? Porontyot, mely csak abban tért el a többi porontytól, hogy dupla volt; két feje, míg a test nagyobb része egyszerű volt. Mit bizonyít e tény?

A tojás fejlődésének első stádiumaiban úgy viselkedik,

mint a sejt; a sejt egynemű alkotmány, mely növekszik s aztán két egyforma sejtre oszlik, ez a kettő megint nő s ismét kettőre oszlik mindenik; a tojásban is, úgy látszik, oszlás által két egynemű részt kapunk, melyek mindenike egy-egy embriót adhat; egyik olyan lesz mint a másik. A tojás tehát oszlásaiban s ez oszlások által nyert részek egyneműségét illetőleg szakasztott úgy viselkedik, mint a sejt.

Ezek az adatok újak is, érdekesek is, de semmi más nem bizonyítanak, mint azt, hogy a fiziológiának is van mechanikája, vannak erőműltani föltételei, s jól nevezte el Roux W. innsbrucki tanár ezeket a tünetényeket «Entwicklungsmechanik»-nak. Itt valóban a mechanika szerepel; miért ne lehetne az oszló sejteket lökés, rázás által szétszakítani egymástól s ezáltal a belső, normális kifejlést rendes útjától elterelni? De a punctum saliens itt is az marad, hogy mi az a fejlődő, élő elv? Erről semmi fölvilágosítással nem szolgál ez az experimentálás.

Ismétlem, ezek a kísérletek legfőljebb azt bizonyítanak, hogy egy tojásból több önálló alak fejlődhetik; ennek a föltétele megint az volna, hogy a tojás az oszlás után bizonyos ideig egynemű részeket tartalmaz, melyek rendes körülmények közt úgy függnek össze, hogy csak egy alak támad belőlük; de ha a normális egymásbafogódzást megszakítjuk, akkor több alakot nyerünk.

A tojásnak ez az egyneműsége azonban koránt sincs bebizonyítva: ezt az egész okoskodást inkább csak hipotézis számba vesszük. Elég megemlítenem, hogy maga Roux és Weismann sem fogadják el a tojás osztott részeinek egyneműségét, s azt állítják, hogy már a tojás első stádiumában van a jövőndő alaknak minden része és tagja preformálva.

Kapcsolatosan a mechanika e befolyásával az alakfejlődésre, főlemlitem azt az ötletet, amely ez alapon akarja kimagyarázni az ikeralakokat:

Vannak különféle ikrek. Így a sziami ikrek, kik oldalt össze voltak növe, így más, teljesen önálló testtel bíró ikrek; sőt idetartoznak mindenféle csodaszülöttek, több fejvel, monstroszus alaktömkeleggel.

Az ikerszülöttek eredetének magyarázatában nagyon eltérők a nézetek. Némelyek dia- vagy polispermiaival magyarázták a tünetényt, vagyis azt mondták, hogy a tojás-hoz két vagy több magsejt férközött. Úgy látszik, hogy ez a magyarázat nem kielégítő, mert túlságosan túltermékeny-

tett tojásból is csak egyetlen egy alak fejtett ki; azonkívül az a körülmény is szól ez ellen, hogy némely asszonyok formális képességgel bírnak ikerk szülésére. S ebből az következnék, hogy az ikerképződések oka a tojásban magában keresendő a termékenyítés előtt s attól függetlenül. S mi lehetne ez az ok? Föltehetjük, hogy a tojás két részre való oszlás után oly behatások alá kerül, melyek a két részt egymástól elszakítják vagy legalább annyira függetlenítik, hogy két önálló alak fejljen ki belőlük. — Ha a szétválás, a függetlenítés nem teljes, akkor azután az alakok sem önállóak, s többé-kevésbé össze lesznek növe.

Ezek a fiziológiának az élet földerftésében végső előrsei.

A levonások s következtetések összefoglalata pedig nem egyéb mint az, hogy a mechanika s a kémia befolyásolhatja a fiziológiai történetet. Ezt a következtetést mindenki megengedi, s ha kísérletekből nem is értjük volna tényleg, nem kellene szót sem vesztegetnünk rá; hiszen azt mindenki már előzőleg s apriori belátta volna, hogy a mechanikának kell a fiziológiára befolyással bírni. Foszfórral és arzenikummal való mérsékelt etetés fontos változatokat idézett elő a tyúkok csontalkatában; az artonia salina is változatokat mutatott a szerint, amint a vizet, melyben élt, több vagy kevesebb sóval telítették; ezek és más hasonló adatok csak azt bizonyítják, hogy az alakok nem vasból valók, s bizonyos határok közt variálnak. Ezt bizony már régen tudtuk; az újság inkább csak érdekes újdonságzámba jön, mert meglepnek a természet e váratlan játéka.

Mit szóljunk már most Jacobi három thézisére, melyeket e tények felsorolása után epilógus gyanánt fölállít? A három thézis a következő:

1. A szerves és élő világban ugyanazon erők szerepelnek mint az élettelen természetben. Erre azt felelem: már Aristoteles azt mondta, hogy «vivere est esse», az élet nem annyit tesz, mint hatni, mozgatni, tenni; hanem élni annyit tesz, mint bizonyos módon lenni. Ha tehát arról van szó, hogy az erők mechanikus értékét az élely, köneny, stb. elem energiájából kell merítenünk, s hogy az élet mozgási kiadásait az élelem fődözi, az természetes és világos; mert mechanikus mozgást mechanikus erőkkel létesítünk, s aligha metafizikai hatóval, amilyen a lélek is. De hiszen látni, hallani, tapintani, érezni nem is annyit tesz, mint görbén vagy egyenesen, lassan vagy gyorsan mozogni; hanem a mozgásokban ezek külön kvalitatív tényeket jelentenek,

s ugyanazt kell mondani az élet legalsó fokáról, a vegetatív életről. Ez nem mechanika, hanem a mechanika keretében új kvalitás; ez nem mozgás, hanem létezési állapot a maga sajátos formájában. A tézisére tehát e megjegyzéseket összefoglalva azt felelem: ugyanazon erők szerepelnek az élő természetben, amelyek szerepelnek az élettelenben. Csodálkozik-e valaki azon, hogy a háromszög ugyanoly vonalakból áll mint a négyszög, ötszög stb.? S mégis ezek külön alakok. Megjegyzem, hogy ezt a hasonlatot a lényegre kell átvinni, hogy találó legyen. Valamint a háromszög más, s a kör is más: épügy az élő alak más alak, s az élettelen szintén más alak; de valamint a kört lehet vízzel áztatni, forgatni s a háromszöget is: épügy lehet az élőben s az élettelenben is ugyanazon elemeket fölléptetni; ezek az erők mechanikus hatályukat érvényesíteni fogják, de azon módon s azonképen, amint azt a sajátos alak kívánja. Tehát vivere est esse; az élet lét; az élet nem mozgás.

2. A második tézis ez: Nemcsak az egész alakban, de annak minden részében benne rejlik az erő, az összorganizmus regenerálására.

Ez csak bizonyos, korlátolt mérvben igaz; a legtökéletlenebb alakoknál, az egy-két sejtű állatoknál ez igaz; a felsőbb állatoknál ez a regeneráló képesség a munkaosztás miatt végleg elvész. Hogy mennyire van meg a felsőbb állatok tojásaiban s azoknak első, második stádiumában, azt tudjuk. Némelyek mint láttuk, tagadják a regeneráló képességet, mások állítják.

3. A harmadik tézis a legérdekesebb s a legszószátyárbabb: Világos (pláne), hogy mihelyt tisztában leszünk az állati kifejlődés közvetlen okaival, szabadon fogjuk alakíthatni az organizmust, sőt új, organikus alakokat is fogunk létrehozhatni.

Ez valóban nem tudomány, hanem szószátyárság. Nem tudunk mást, mint azt, hogy az alak fejlődésére mechanikánknak s kémiánknak bizonyos határok közt befolyása van; ez igenis világos; átalakításról, új organikus alakok létrehozásáról beszélni, ez már nemcsak nem világos, de alaptalan és sületlen nagyképűsködés. Tudjuk, hogy az alakoknak vannak keretei, a változatoknak kilengéseik; de hogy specifice új alakokká változzanak, arról nincs empiriánk: tehát ez nem természettudományos állítás. A leszármazás elméletében elfogadjuk ugyan egyik alaknak a másiktól való eredését; de ezt úgy magyarázzuk, hogy az egyik-

nek alkata a másik alakot csirájában, képességileg már magában foglalja s a tojásban végbemenő változások által az egyik a másikból ugrásszerűleg támad.

Tapasztaljuk, hogy a tudósokban még nagy az animozitás a keresztény nézetek ellen; pedig az animozitás nem tudás; idővel majd lecsendesül ez is. Addig is dolgozzunk, kutassunk, de ne mondjunk többet, mint — amennyi igaz

Fractio Panis.

(1897)⁷

A római katakombákban rendkívül fontos leletre bukkantak. Wilpert, a Campo-Santo kollégiumának egyik tagja a Priscilla-katakombákban egy ciklust fődözött föl, mely négy képből áll s a II. századból származik. Ezeknek a képeknek egyike minden várakozást fölülmult, mert a szentmisét jeleníti meg. «A szentmisét a II. század első feléből» . . . mondogatták egymásnak hüledezve a liturgikusok és dogmatikusok, s a protestáns theológia kiváló figyelemben részesíté a «Fractio Panis»-t, hogy e kelletlen, ősrégi tanu valahogy csúffá ne tegye azt a kritikát, mely a katolikus kereszténységet két részből állítja össze: az őskereszténységből, s a historikus fejlődésben hozzájárult s az egészet elferdítő tanokból s intézményekből. Az elferdítő tanok közt elsősorban ott áll a szentmiseáldozat.

S ép a szentmisére nézve juttat érveket a Priscilla-katakombák lelete! Tizenhét százados homályba férközik a kutató tekintet; legöngyölgeti a falakról a stalaktit réteget, s a monumentális theológia rámutat a második századnak emlékére, melynek elmosódó színei több mint másfél évezred előtt élt nemzedéknek hitét léptetik jelenünkbe. Hála érte az emberi értelemnek, mely nemcsak a hangok hullámaira bízhatja gondolatait, nemcsak betűkkel jelzi fogalmait, hanem megörökítheti azokat a művészet mindennemű termékében. Maga a gondolkozó agy évek multán elporlad, — a hanghullámok a csend némaságában elsimulnak, — a betűk pergament-tekercei elfoszlanak, de az a gondolat, mely színbe vagy kőbe rögzítve a barbárok pusztításait elkerüli s a kripták csendjében a természeti csapások elől biztosítva van, évezredekre nyújtja ki létét, s mihelyt értelmes szemek tekintetével találkozik, áthidalja a századok örvényeit s a multat a jelenbe viszi át.

A művészet époly tökéletesen fejezi ki a gondolatot, mint a betű; ha szimbolumai iránt tisztába jövünk, hasonlít

a kínai képes íráshoz, melyet a mandarin époly folyékonyan olvas, mint mi nyomtatott betűinket. Azért van egy theológia, melynek jelei nem betűk, melynek foliánsai nincsenek disznóhőrbe kötve, hanem amelyen saxa loquuntur, s épúgy colores, figurae loquuntur; könyvtárai a keresztény régiségek múzeumai. Könyves polcai a katakombák festett falai. Ki kételkednék abban, hogy a katakombák néma képei ékesszóló hirdetőivé lesznek azok hitének, meggyőződésének, fölfogásának, kik oda imádkozni jártak? ! Ezt a hitet, azt a dogmatikát és liturgikát azokról a falakról leolvasni, *a theologia monumentalisnak* föladata. A theologia monumentalis egyesíti szavát az írott emlékekkel, s akkor válik igazán áldásossá, ha az írott emlékek hiányát pótolja, ha oly momentumokat fődöz föl, melyek a tradíciónak képét teljesebbé teszik.

A katakombáknak mint temetkezési s Isten-tiszteletre szánt helyeknek természetéből folyik, hogy képeik kiváltképen a Krisztus által lett üdvre, a föltámadásra, az örök reményre, a szentségekre s magára az ott végbemenő Isten-tiszteletre vonatkoznak; de a dogmatikára nézve ezek közt nagy különbség van; mert az utóbbiak, t. i. a szentségekre s az Isten-tiszteletre vonatkozó képek nyújtják a specifikus katolikus dogmákat, s így fontosságra nézve megbecsülhetetlenek. A kultuszban visszatükröződik a hit. Az áldozat, a szentségek, a ceremóniák mindmegannyi praktikus kifejezései a dogmának. Tényleg a katolikus kultusznak gyöngye és lényege a szentmiseáldozat. Ha találunk képeket, melyek ezt a kultuszt mint áldozatot megjelenítik, ezek a dogmatikának leghatalmasabb tradicionális érveiül szolgálhatnak. Ha pedig a katolikus Isten-tiszteletnek a lényege, a belső eleme az áldozat: nem lehetett tulajdonképeni Isten-tisztelet áldozat nélkül soha; onnan van, hogy a liturgikus képek közül a dogmatikát leginkább érdekelte az eucharisztikus áldozatnak, melyet régen Fractio Panisnak hívtak, valamiféle megjelenítése. Ezt a megjelenítést fedezte föl Wilpert, s az akkor még életben levő, de már szélhüdéstől ért De Rossi a felfedezés hírére levitette magát a Priscilla-katakombákba, s a Fractio Panisban a katakombák kutatásainak koronáját üdvözölte. Szerinte ez a legfontosabb képe a katakombáknak: «Con questa scoperta Lei ha coronato gli scavi»; mondta Wilperthez fordulva, «kegyed e felfedezésével érte el a kutatásoknak legszebb sikerét».

A theologia monumentalisnak ezt a nagy fontosságát érzi a protestáns theológia is. S vele szemben a Fractio Panis-

nak ugyancsak nagy jelentősége van. A protestánsok ugyanis folyton azon törik magukat, hogy a katolikus egyház kultuszát mindenestül, tehát áldozatostul, szentségestül egy későbbi kor szüleményének tüntessék föl. A kultusz szerintük másodrangú és rendű kereszténység; a pogány befolyásoknak lecsapódása az eredeti tiszta kereszténységen, amely azáltal teljesen kikelt ábrázatából s torzalakká változott. A kultuszban pogány befolyásokat feltüntetni, ez most kedvenc foglalkozása az úgynevezett «történeti kritikának». Jelenleg a történeti kritika dívik; a racionalista, spekulatív ellenvetéseket már megunták; mivel többé-kevésbbé szubjektív fölfogásoknak bizonyultak. Szélesebb körökre spekulációikkal mint elvonásokkal nem gyakorolhattak befolyást; ezekre csak konkrét adatokkal, markolható valóságokkal lehetne hatni; ha pl. kimutatnák, hogy amit mi az Isten-tisztelet magvának s lényegének tartunk, azt az apostoli s a legrégibb egyház nem ismerte; — ha tényekkel igazolnák, hogy mindez csak későbbi fejlődésnek gyümölcse, s így egy másodrendű kereszténységnek dogmatikájából való, melyet a történeti kritikának épügy kell leszedni s elválasztani az eredeti kereszténységről, mint ahogy a stalaktit-kérget szedik le a katakomba-kutatók a kripták festményeiről. A protestánsoknak ezt a történeti hamisítását ugyan a régi írókból is lehet csúfá tenni; de érzi közülünk mindenki, hogy mily friss és közvetlenül megragadó erő rejlik a keresztény művészet emlékeiben, ha érveinket velük támogathatjuk. A liturgikus képek nemcsak bizonyítják, de ad oculos megjelenítik a régi kereszténységet; föltüntetik a lényeges elemeknek ősrégiségét; kimutatják, hogy ott, ahol az evangélista letette a tollat, kezébe vette a festő az ecsetet, s hogy ugyanazon evangéliumnak a gondolatait lefestette a falakra, melyeket a szentíró megörökített a pergamenten. Nincs hézag az evangélium s a keresztény dogmatika közt! Azt pedig, hogy nincs hézag, föltüntetik a II. századnak liturgikus képei. A liturgia nincs a pogányságtól véve, hanem időszerint is közvetlenül érintkezik az evangéliumokkal. A pogány misztériumok nem színezték a keresztény Isten-tiszteletet: mert valamint az evangélium s az apostoli kor egyházának Isten-tisztelete nincs a pogányságtól véve, úgy nincs onnan a katakombák liturgiája sem; miért? mert az evangéliumokkal együtt ugyanazon korból való.

A kor, az idő tehát vaskötélék vagy repesztő ék! Ila a liturgikus képek kora a legelső kereszténységbe visz vissza,

akkor vaslánc; ha pedig két-háromszáz évnyi időközöt hagy földözellenül az evangélium s a katolikus Isten-tisztelet közt, akkor repsző ék a protestantizmus kezében.

Nem nyomosíthatjuk tehát eléggé a liturgikus képeknek fontosságát ép a divatos történeti kritikával szemben.

Wilpert a liturgikus képek legfontosabbikát fedezte föl. A Priscilla-katakombák egyik kápolnájába vezet, melynek körülbelül olyan az alakja mint egy római bazilikának, csak-hogy természetesen nincs három hajója, hanem csak egy. Ezt az egyhajós bazilikát Capella Greca-nak hívták. Közepén ív választja két részre, mintha csak a szentélyt akarná elkülöníteni a hajótól. A hajónak freskóit már régóta ismerjük; föl-tüntetik a babiloni ifjakat, Mózeset, amint a sziklából forrást fakaszt, Dánielt és Zsuzsannát s több más hasontárgyat, amelyek rendesen szerepelnek a katakombák festészetében. Föltűnő volt, hogy a Capella Greca szentélyében nem látszott semmi festménynek nyoma. A szentély három fülkével végződik; a fülkék apszisokat képeznek, melyek fehér márvány-stukkóval vannak díszítve. Lehetséges-e, hogy ép a szentélyt, hol az oltár állott, nem festették volna ki? Ez a kétség természetesen kikezdesnek bizonyult. Wilpert hozzálátott a falaknak óvatos tisztításához. Miután két milliméternyi vastag stalaktit-kérget lemosott róluk, négy festményre bukkant: Dániel két oroszlán közt, — átellenben Ábrahám áldozata, — azután Lázár föltámasztása; Lázár mellett áll egy női alak, baljával a föltámasztottnak fejét érinti, jobbját pedig örömének kifejezésére fölemeli; ez a nő alighanem Lázár egyik nővérét, talán Máriát jelképezi. Ez a három kép nem léptet föl új gondolatokat; de a negyedik annál nagyobb jelentőséggel bír. A középső apszis fölött rejtőzött a kenyértörésnek, a Fractio Panisnak képe. Először egy férfiúnak s egy nőnek alakját mosta ki Wilpert a stalaktit védő kérge alul, s azt gondolta, hogy a kép Krisztus Urunkat s a szamariai asszonyt jelképezi; de később öt új alak került fölszínre, s amit előbb kútnak nézett, az öblös tányérrá változott, rajta két hallal; mellette egy más tálféle tünedezett elő öt kenyérral s két oldalt hét kosárnak halavány körrajzát lehetett kivenni, úgyhogy kétség sem fért hozzá, hogy a festő itt egyrészt a tömegnek a pusztában történt csodálatos kielégíttetését, másrészt egy étkezést akart föltüntetni, melyben hét személy vesz részt. Első benyomásra azt gondolhatta, hogy a kép a hét tanítványnak étkezését a tiberiási tónál akarja megjelelni; de ezt a nézetét csakhamar el kellett ejtenie, mert

az étkezők egyike nő ; azonkívül a halas tányértól balra két-fülű nagy kehely áll, s az asztalfőn, amely asztal inkább pamlag, egy férfiú ül, aki ép azon van, hogy előrenyújtott kezekkel kenyeret törjön ; a többi hat a pamlag vagy az asztal mögött ül.

Ezt a Rossi szerint legfontosabb katakomba-képet méltán tesszük beható érdeklődésünk és kritikus magyarázatunk tárgyává.

A kérdés az, mit jelent meg e kép? Mily gondolatnak vagy eseménynek ad kifejezést? Akarja-e a tömegnek csodálatos kielégíttetését az öt kenyérral s két hallal, tehát ennek a történeti eseménynek képét adni, más szóval: *akar-e történeti kép lenni?* Vagy akarja-e a keresztény gyülekezetnek azt a szokását, melyet kenyértörésnek neveznek s mely ott a Cappella Grecában is folyt, megjeleníteni, vagyis *akar-e egy realisztikus kép lenni?* Vagy harmadszor, vonatkozik-e mind a kettőre, úgyhogy a kenyérszaporítást is, meg a keresztény kenyértörést is együtt állítja szemeink elé ; ez esetben a kenyérszaporítást szimbolumnak tartotta volna a művész, amely szimbolumot itt egyesít a tényleges keresztény szokásnak vonásaival ; ebben a fölfogásban a kép szimbolikus is, meg liturgikus is ; a kenyérszaporításban az eucharisziára ismeretek, s ezt annak jeleneteivel ábrázolták, de belevették ebbe az ábrázolásba a keresztény szokásnak, a kenyértörésnek jellegeit is, úgyhogy a kép szimbolikus is, amennyiben a bibliának egy jelenetére támaszkodik, s liturgikus is, amennyiben a keresztény gyülekezetnek egy vallásos, Isten-tiszteleti momentumát örökíti meg.

Be kell tehát bizonyítani, hogy a fölfedezett kép tényleg az eucharisziára vonatkozik, e szerint *szimbolikus jellegű*, s hogy a művész benne a keresztény Isten-tiszteletet állította szemeink elé.

Hívjuk vissza a kép összeállítását emlékezetünkbe.

Az étkezők egy félkörű pamlagon ülnek, ez az accubitorium vagy sigma, stibadium ; hatan vannak, köztük egy nő ; a szakállas ember pedig, ki a kenyeret törí, külön ül valami padkafélén. A pamlagnak jobb végén van a helye, az előtt, ki «in dextro cornu», tehát az első helyen ül ; ő tehát az elül-ülő, «qui praesidet», aki a többi hatnak a kenyeret megtöri. A jelenetnek főszemélyére azért ismerünk benne, mert az első helyen ül, s mert szakálla van, amely korát s tekintélyét jelzi. Az ő lábainál áll a főntemlített nagy kehely a két tányérral, rajtuk két hal s öt kenyér látható, s oldalt a jele-

nekinek záró részletei: kenyérrrel megtöltött hét kosár áll, balról négy, jobbról három. A szakállas elülülő nem nyújtja, hanem törí a kenyeret, s így a művész e jelenetben tényleg a kenyértörés gyakorlatát állította elének.

A kenyérszaporításra való vonatkozás iránt nincs kétség; a két hal s az öt kenyér s a kosarak eléggé jelzik azt. De az sem szenved kétséget, hogy a kenyérszaporítás csodáját a kereszténységben az eucharisztia előképének nézték, vagyis a szentáldozás szimbolumának. Az evangélium maga teszi ezt, mert Szent János a kenyérszaporítás történetéhez a 6. fejezetben csatolja az Úr Jézus vonatkoztatását arra az ételre, melyben ő a saját maga testét és vérének fogja nyújtani.

Alighanem ezen az alapon fejlett a kenyérszaporításban az eucharisztia szimboluma. Origenes a kenyérszaporításról közvetlenül áttér az eucharisziára; a Jézus által megáldott kenyerekben látja az eucharisztikus kenyeret, melyet a hívők a szentáldozásban vesznek. A későbbi szentatyáknál s egyházi íróknál ez szinte közhellyé válik. A keresztény művészet követi ezt az eljárást.

Világos tanuságul szolgál ez állításunk bizonyítására az 1864-ben fölfedezett alexandriai kép. Az alexandriai katakombák egyik földalatti bazilikájának apszisát díszíti; az apszisban állt az oltár; e kép Krisztus Urunkat ábrázolja ülőhelyzetben, aki a Péter és András által neki bemutatott halakat s kenyeret megáldja. Jobbra e képtől egy más jelenet látható a következő felirattal: «Τὰς εὐλογίας τοῦ Χριστοῦ ἐσθίουσας, a Krisztus áldását élvezők». Liturgikus szempontból azért is fontos ez a kép, mert Krisztus testtartását ábrázolja áldás közben; kiterjeszti kezeit; ebből következhetnek a ritusra is, amellyel az egyházban akkor a konszekrációt végezték.

Az apszis képe e szerint föltüntette azt, ami az apszis oltárán a gyülekezetben történt; a biblikus jelenet tehát szimbolikusan jelezte a keresztények szemeiben a keresztény eucharisztikus étkezést.

Az itt tárgyalt szimbolizmusnak bizonyítására szokás még a karthagói elefántcsont-pixisre s a római katakombák szentség-kápolnáira hivatkozni. Ez adatokat minden archeológus ismeri. Az elefántcsont-pixist az eucharisziának őrzésére használták, már pedig oldalain szintén a kenyérszaporítás csodájával találkozunk; az apostolok lebegő ruhájuk redőibe rejtve viszik a kenyeret; szakasztott így tettek a diakonusok, mikor az eucharisziát a hívők közt kiosztották.

A római szentség-kápolnáknak is ugyanazon jelenettel találkozunk ; az eucharisziát a kenyérszaporítással jelezték ; úgyhogy méltán következtethetünk arra, hogy a keresztény régiség az eucharisziának szimbolumául a pusztában történt kenyérszaporítást fogadta el. Ahol ez a kép előfordul, ott nemcsak magára arra az eseményre gondoltak, hanem a köztük végbemenő s őket mindnyájukat közvetlenül érdeklő s örvendeztető «sacrum convivium»-ra.

A csodálatos kenyérszaporítás annyira szimbolikus értelmű, hogy máshol a két hal s az öt kenyér egymagában is minden közvetítő s cselekvő alak nélkül is előfordul. A hal egymagában Krisztus Urunkat jelenti, — a két hal s az öt kenyér szintén valami minket közvetlenül érdeklő dolgot jelent. Nem a csodálatos kenyérszaporításért magáért vették s festették a két halat s az öt kenyeret mindenfelé ; mert önmagában ennek is csak oly fontossága van mint más csodának ; de igenis szimbolikus voltáért, fontos jelentéseért találkozunk a két hallal s az öt kenyérral úton-útfélen, oltárok fölött és sírköveken. A keresztény művészet a bibliának más képeit is nem annyira a régi események föltüntetéseért, hanem azon eseményeknek tipikus voltáért vagy szimbolikára alkalmas vonásaikért ábrázolta ; ilyenek Ábrahám áldozata, mely a keresztények szemében Krisztus áldozatát jelezte, — ilyen Dániel az oroslánveremben, mely a léleknek Isten által való kiszabadíttatását tüntette föl a földi lét bajából, kivált az üldözésekből ; ilyen Mózes, ki a sziklából forrást fakaszt, ami a keresztiséget jelezte ; ilyen Lázár föltámasztása, mely az örök életet tüntette eléjük. Világos, hogy mindezek a képek nem annyira az eseményeknek megjelenítései, mint inkább szimbolumai a keresztény igazságoknak ; ilyen a kenyérszaporítás is, sőt amint említettem a *két halnak* s az *öt kenyérnek* egymagában való megjelenítése. Az archeológiai kézikönyvek is megemlékeznek a két eddig ismert epitafiumról, melyeken a két hal s az öt kenyér előfordul ; de újabban ismét találtak két ilyen emléket : egy szarkofágot s egy loculusnak tégláját.

A szarkofágon a művész már elhagyta a két halat ; csak az öt kenyeret véste ki, amiből e szimbolumnak közkeletére és általánosságára következtethetünk. A loculus téglája még érdekesebb ; malterből ráillesztettek két keresztbe áthorpasztott kenyéralakot. Talán a másik két téglán, — mert a fölnőtt ember sírjának befödésére három téglá kellett, — volt a hiányzó három kenyér és két hal alkalmazva. Malterrel ter-

mészetezen a legprimitívebb «művészek» dolgoztak; de azért többször találkozzunk e nemű alakításokkal; így a lateráni múzeum is őriz egy sírfödő nagy téglát, melyre malterből galambot kerekítettek. A kereszthorpadást sok más festményen is látni, így azon, mely a «Cubicolo delle pecorelle», s a «Cripta del Orfeo»-ban látható; de vannak kenyerek, melyeken nincs meg a kereszthorpadás.

Mit jelentsen a két hal s az öt kenyér a sírköveken mást, mint a kereszténységnek valamely mindent összefoglaló, lényeges misztériumát? Sírköveken már csak senki sem keresi a kenyérszaporítás csodájának történeti ecsetelését, annál is inkább, mert a történeti jelenetet meg sem örökítették rajtuk, hanem csak a két halat s az öt kenyeret, vagy a kenyeret egymagában léptették föl. A hal s a kenyér tehát, s velük a kenyérszaporítás, melyet a hallal s a kenyérral rövidítve jeleztek, *egészen szimbolikus értelmű.*

Hogy mily értelmű, azt az imént fölfedezett kép fényesen megvilágítja. Ez a kép nem a pusztában végbemenő kenyérszaporítást s jóllakást jeleníti meg, nincs rajta Krisztus, nincsenek rajta az apostolok; a résztvevők pamlagon ülnek s a pamlag végén külön egy kenyertörő, szakállas ember; a szakállas ember lábainál áll a kehely; ez mind azt mutatja, hogy nem a pusztai jelenettel állunk szemközt; hanem egy más jelenettel, melyben szintén kenyeret törnek, — melyben asszonyok, emberek vegyest résztvesznek, — melyben a kehelyből is isznak; de amely jelenet valamiféle vonatkozásban áll a pusztai kenyérszaporításhoz. Hogy mi legyen ez a jelenet, aziránt mindnyájan tisztában vagyunk; az nem más, mint a keresztény gyülekezetben végbemenő s a pusztai kenyérszaporításban jelzetteucharisztikus kenyértörés.

A kép tehát szimbolikus is, meg realisztikus is; szimbolikus a kenyérszaporításra vonatkozó vonásaiban; realisztikus, mert a keresztény gyülekezetekben tényleg végbemenő, közönséges jelenetet ábrázolja. Azért mondjuk ki rá méltán, hogy *itt az eucharisztikus áldozatnak legrégebb s eddig egyetlen megjelenítésével állunk szemben.*

Az eddig vett benyomáson kívül, mely magában véve is eléggé nyomósítja ezt a föltevést, még külön és részletesen kimutathatjuk ugyanezt.

Az első helyen egy szakállas férfiú ül a többiektől külön, aki a kenyeret megtöri. A kép tehát az eucharisztikus vonatkozásból ép ezt az akciót, a kenyértörést jeleníti meg. A résztvevők még nem esznek, az majd később történik; de nem

azt akarja a festő megjeleníteni; hanem meg akarja jeleníteni a szakállas ember akcióját; az ő akciójának szempontjából fogta föl a művész a kompozíciót. S méltán; hiszen a kereszténységben hírneves és szent volt a «kenyértörés», az a *liturgikus kenyértörés*, amely a szentáldozást megelőzte. A szentírás maga említi: «Coenantibus autem eis, accepit Jesus panem et benedixit ac fregit» (Matth. 26, 26); «et benedicens fregit» (Marc. 14, 22); «et accepto pane gratias egit, et fregit» (Luc. 22, 19); «et gratias agens fregit» (I. Cor. 11, 24). És az Apostolok Cselekedetei többször említik, hogy az első keresztények «erant unanimes in fractione panis» stb.

A «Fractio Panis» magát a keresztény Isten-tiszteletet jelentette; ez a fractio az oltáron történt, mint az apostol mondja; az oltárról vették és ették az Úr testét, mint a pogányok, kik áldozatot mutattak be isteneiknek, s azután az áldozatból, az oltárról ettek. A «Doctrina duodecim Apostolorum» határozottan említi a kenyértöréssel összeköttesben az áldozatot is: «Minden vasárnap jöjjetek össze, s hálaadás közben törjétek meg a kenyeret, miután bevallottátok bűneiteket, hogy *áldozatok tiszta legyen*» (c. 14).

Ezt a kenyértörést a püspök végezte. Szent Jusztin vértanú őt «ὁ προσετώσ τῶν ἀειλεφῶν»-nak hívja. Máshol kimutattam (Az ősegyház szervezete), hogy az előhaladottabb községekben, melyeket már nem az ambulans doktorok és proféták adminisztráltak, hanem amelyeknek önálló szervezetük volt, az eucharisziával összefüggésben epizkoposok és diakonosok lépnek föl. Szent Ignác megtiltja, hogy az epizkopos nélkül akár kenyeret törjenek, akár kereszteljenek. Tehát az imént fölfedezett képen is, a szakállas férfiú a község püspöke, aki a liturgikus kenyértörést végzi, mely az Isten-tiszteletnek tengelye és gyöngye, s a katolikus egyház tana szerint valóságos áldozat volt.

A «Fractio Panis» képe ugyanazt jeleníti, amit Szent Jusztin leír első Apológiájában, c. 67. Wilpert szerint a festmény a II. század első feléből való, s ez ellen nem igen fog-nak ellenvetést támasztani; mert a Zsuzsanna-jeleneteket, melyek a hajóban vannak, a II. század első felébe teszik; már pedig Wilpert kimutatta, hogy a Cappella Greca fölszerelése egy s ugyanazon időből való.

Sokkal jelentőségesebb azonban az a dogmatikai kérdés, hogy miféle fontosságot tulajdonítunk e fölfedezésnek *dogmatörleteti szempontból*, vagyis hogy miféle mozzanatot ismerünk föl benne a katolikus dogmának fejlődési menetében.

Véleményünk szerint ez a kép nem hozza új világitásba az egyháznak azt a tanát, hogy a kenyértörés valóságos áldozat. Bizonyos, s gondolom senki sincs, aki elfogulatlanul olvassa a Fractio Panis ismertetését, s kételkedik a képnek szimbolikus voltáról s az eucharisziára való vonatkozásáról. Ennyire csak a protestáns «objektív» ítélet veti el a súlykot. Ficker G. és Hasenclever tényleg el is tagadtak a képtől minden szimbolizmust, s alighanem egyszerűen a szentírás valamely helyének jelenítését fogják a Fractio Panisban látni. Ezt az irányt a katakomba-kutatások mai állásánál csak a csendes ignorálás érheti. De ha nem is kételkedhetünk a Fractio Panisnak eucharisztikus jellegében; ha szívesen elismerjük, hogy a kép tényleg a keresztény Isten-tiszteletet jeleníti: arról már mégsem ad új fölvilágosítást, hogy az a Fractio Panis áldozat-e vagy nem. A Fractio Panis áldozatos jellegét ma is, mint eddig, csak az írott emlékekből ismerjük. Az írott emlékek mondják, hogy a Fractio Panis áldozat; a kép föltünteti ezt a Fractio Panist; tehát a kép föltünteti a keresztény áldozatot a maga valóságában, de nem a maga áldozati formalitásában. Ezt a konstataást szükségesnek tartjuk egyes túlzásokkal szemben, amelyek nem bizonyítanak, s azért többet rontanak mint használnak. Jól mondja Wilpert művének egy józan kritikusa: A képnek jelentősége abban áll, hogy a katakombák liturgikus képeinek nagyon is gyér számát egy igen-igen fontos festménnyel növelte, és hogy a szentség-kápolnáknak föllelhető képeknek liturgikus jellegét, melyek inkább csak jeleztek mint kifejeztek valamilyen, kétségen kívül helyezte.

Midőn ezt az ítéletet magunkévá tesszük, oda nyilatkozunk, hogy a Fractio Panis most fölfedezett festménye nem annyira dogmatikus, mint liturgikus értékű; amennyiben mint említém, dogmatikai tartalmát csak a már eddig is ismert írott emlékekből veszi.

Dogmatikai jelentősége akkor volna, ha az írott emlékekből merített értesülésünket valamiben bővitené, ha hézagait kitöltené. S akkor is nagyon kell vigyázni arra, hogy mely liturgiával mely képet vagy viszont, akarunk magyarázni, s hogy a liturgiának egyes fejlődési stádiumait össze ne zavarjuk. Más liturgia az, melyről Szent Jusztin szól, s más az, mely a «Constitutiones Apostolicae»-ben fordul elő; épen úgy a «Doctrina Apostolorum» tényleg a legrégebb, a legkezdetlegesebb liturgiát adja, hiszen a legújabb értelmezők szerint e könyvnek eredetét az első század 50—60. éve

közé kell helyezni, úgyhogy a szentírás több részénél is régibb; nem lehet tehát ezt a liturgiát, mely a «Doctrina»-ban foglaltatik, a II. századbéli már fejlettebb Isten-tiszteleti akció megvilágítására használni. A Fractio Panis képe legtalálóbban Szent Jusztin leírásával hozható párhuzamba. Szent Jusztin idejében ugyan a keresztény Isten-tiszteletet már nem hívták Fractio Panisnak, mint ahogy azt a szentírás teszi, hanem inkább eucharisztjának, hálaadásnak, s az Úr szent testét nem a püspök, hanem a diakonusok osztották szét. Szent Jusztin írja: «Mután az előljáró, a proesztósz az imákat s az eucharisziát bevégezte, feleli az egész nép: Amen... s az úgynevezett diakonusok a jelenlevők mind-egyikének kenyeret s vízzel kevert bort, melyek fölött elmondattak a hálaadás szavai (ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος) nyujtanak, a távollevőkhez pedig elviszik» (Apol. I. c. 65). Az Apostoli Konstitúciókban a püspök nyújtja az eucharisziát.

A képből az agapéra sem következtethetünk, vajjon megvolt-e az még akkor Rómában vagy nem. Nem tudni biztosan, hogy mikor hagyták abba az agapékat; többé-kevésbé az agapéknak elválasztatása az eucharisziától mindenütt ugyanazon korban történhetett. Szent Ignác leveleiben még szó van róla, ἀγάπην ποτείν. Midőn Szent Jusztin az ő nagyobb Apológiáját írta, tehát 150 körül, akkor már az agapé Rómában aligha volt szokásban; sehol sem tesz ugyanis róla említést. Mások Plinius leveléből arra következtetnek, hogy már Traján császár korában sem tartották meg az agapét; ez a következtetés teljesen helytelen, s talán inkább az ellenkezőre lehetne következtetni (Fractio Panis 15. l.). Annyit mondhatunk, hogy a keresztény egyházban mindenütt a II. század folyamán hagyták el az agapét. Azonban néhány keleti szekta a maga elzárkózottságában annyiban tanuja az agapénak, amennyiben náluk az eucharisziát este az ebéd után szokták volt magukhoz venni. Sozomenus szerint ilyen szekták egész az V. századig tartották fenn szokásaikat Egyiptomban: «Sed Aegyptii, qui Alexandrinis vicini sunt, et ii, qui Thebaidem incolunt, sabbato quidem collectas celebrant; non tamen sicut mos est christianorum, sacra mysteria percipiunt. Postquam enim epulati sunt, et omni genere ciborum saturati, sub vesperam oblatione facta communicant» (Hist. eccl. V. 224).

A Fractio Panis, ha új dogmatikus monumentumot nem is hozott felszínre, mégis nagy lendületet adott a katakombák

íránt való érdeklődésnek. Bizonyítja ugyanis, hogy dacára a szorgalmas kutatásnak, mely a katakombák homályába hatott, vannak még ott megbecsülhetlen kincsek. Ezeknek a kincseknek a zárja a stalaktit réteg vagy kéreg, mely a föld nedvességének átszivárgásából képződik a stucco fölött. Nagy nehézségek állnak a katakomba-kutatások útjában; sok pénz kell hozzá, s manapság archeológiára nem igen telik; azonban ahol áldozatra készségesek, ott az ilyen fölfedezés lelkesülést kelt s a zsebeket is nyitogatja. Kivált magában Rómában, ahol a laikusok közt is vannak, kik nagy buzgalommal űzik az archeológiai tanulmányokat; maga Rossi is világi ember volt s Armellini is az; ezek az urak theológiát is tanulnak, s Armellini az én időmben járt a Collegium Romanumba theológiai előadásokra. Sokat vár a katakomba-kutatás az archeológusok nemzetközi kongresszusaitól is, melyek az érdeklődést szélesebb körökbe is hivatva vannak átvinni. Valamint a missziók által a geografusokat, ethnografusokat lehet az egyháznak megnyerni: úgy az archeológiai kutatások által érdeklődést ébresztünk a kereszténység íránt a művelt társadalom más rétegeiben.

Mire kell ma a theológiában súlyt fektetni?

(1899)*

Sajátszerű mozgalomnak vagyunk napjainkban tanui, mely különösen Németországban s Amerikában veti tágabb körökben gyűrűit, s melyet úgy jellemezhetnénk, hogy közelebb akarják hozni az egyházat a világhoz, — meg akarják szüntetni azokat a véleményük szerint nem a dolgok lényegéből, hanem a tényleges fejlődésből származott ellentéteket, ki akarják húzni az egyházas érzületet s irányzatot az ellenzékieskedésnek azon sekély lagunájából, melyben okvetlenül eliszaposodik, a modern élet sík tengerére, a gördülő hullámok viharos, de erőteljes színterére. Szerintük nem az elvonulás, nem az elzárkózás, nem a zsémbes gubbaszkodás képezi az egyház helyes programját, s okolják azt az egyházas érzületet, mely a világot, a modern tudományt és fejlődést szinte sötét, anathematizáló szemmel nézi s a Rückwärts-konzentrierung dicstelen és szomorú jelszavával kíván a mai nehézségek örvényéből kimenekülni. Figyelmébe ajánlják e népszerű egyháziasságnak annak megfontolását, hogy talán mégsem oly rossz minden, mint amilyennek azt láttatják, s hogy azok az örvények is, melyek elválasztják a modern életet a kereszténységtől, s melyeket visszaretentő borzadállyal szokás festeni, tán mégsem oly tágak, hogy áthidalásukat megkísérteni nem volna előnyös. Az ember — mondják ők — beleéli magát az ellenzékieskedésbe, mindent elvet és elítél; fekete színvakságba esik és sötétben lát; beleveszi magát a százados felfogás sziklavarába s szűk lyukaiból rheumas szemmel néz le arra a fejlődésre, melyre haragszik, de amelyen nem változtathat.

Van e szóaratban tényleg igaz gondolat is. Hiszen a világgal való ellentét oly nagy és éles lehet, hogy megszűnik keresztény lenni. A manicheusok is ellenkeztek a világgal, annyira, hogy ez nekik az ördög alkotása volt.

Mások is túlozták az emberi romlottságot, úgyhogy az ember természetében s gyökerében romlott lett szerintük, ezek is eretnekek; mások meg azt mondták, hogy tényleg oly rossz és szégyenletes az emberi természet, hogy azt Isten így, kegyelem nélküli állapotban meg sem teremthette volna. Ime mennyi változat! Amit mondanak az emberről, ugyanazt mondták s mondják most is az emberiségről. Több-kevesebb manicheizmus, több-kevesebb fekete-színvakság mindig föllelhető az ezernyi benyomások alatt álló emberiségben. Nagyön is lehetséges tehát, hogy létezik most is túlzó egyházas fölfogás; egyházas alatt értem azt, hogy az egyházon belül van, mint ahogy katolikus tan alatt értjük az egyházzal <nem> ellenkező tanokat is, melyeket különféle theológiai iskolák tanítanak az orthodoxia s a katolikus érzület és közösség sérülése nélkül.

Gondolom, hogy a haraszt az egyházban sem zörög hiába, s hogy az egyházban is oly irányzatokkal találkozunk, melyek túloznak. Mily örvényt láthatnak némelyek az egyház s a világ közt, s mily ellentétet hit és tudomány közt, — mily homlokegyenes ellenkezést egyfelől a modern haladás s a munka vívmányai s másfelől a keresztény világnézetek közt! Szinte anathematizálják a világot, haladásával, a természetre kiterjeszkedő páratlan uralmával együtt, mintha a Genezis verse nem is úgy hangzanék, hogy «dominaminé», hanem inkább «subditi estote». Ráfogják, vagy ha nyiltan, szóval nem is mondják, de többé-kevésbé öntudatlanul hiszik, hogy az ellenkezés világ és Isten közt föltartóztathatalanul tovább fejlík; az ember itt a földön építi ki paradicsomát, s a földön úr lévén, meghonosodik s nem kíván más lakást. Dolgozik, töri magát bírványból, s meghódoltatja a világot élvezeteinek szolgálatába, s e két sárkány-szárnyon fölemelkedik a trónra: «in ingentem superbiam». E fölfogásban az erkölcsi tanulság mindig ez: el a világból; s nyomában jár a gyanúsítás, bizalmatlankodás, vádaskodás, kölcsönös bosszantás, s a félreértések csacska árja.

Akik ily túlzó fölfogást elítélnék, azok természetesen azt mondják: No, de béküljünk ki; mit gyötörjük egymást! A békés s békéltető hangulatok és hangok egyre sűrűbben jelentkeznek. Hogy ennyire fejlődtek a dolgok, az onnan van, hogy szerencsésen átestünk már az első összeütközések tüzén; a fiatal óriások lehűtötték lázas fejüket, s olcsóbban kezdik adni teoriáikat; a modern ég-ostrom útegeinek füstgomolyai szétszakadtak, s kezdenek világosabban látni. Az egy-

ház volt a sértett, a megtámadott, megostromolt fél; otrombán, durván bántak vele; s nem engedett, ugyancsak nem hagyta magát legyőzni. De van a harcnak is pszichológiája, s más hangulatban van a támadó, s másban a támadott. A támadó vérmes, heves, elbizakodott; a támadott erős, bátor, jellemes lehet, de tényleg egyszersmind sértett fél. A sértés érzete továbbra is megmarad benne. Az egyház is mélyen meg lett sértve lépten-nyomon társadalom, állam, gazdasági irányzatok, teoriák és gyakorlati eljárások által; természetes tehát, hogy haragszik. Miután most már a támadás lehült, s az ég-ostrom fenékhulláma elült, lesznek az egyházban korrekt, lelkes hitbuzgó irányzatok, melyek az ellenségre, arra a békülékeny ellenségre is még a harc korából vett benyomasok szerint néznek. Ez pszichológia, de urává kell lennünk, mint minden más természetes, de célszerűtlen indulatunknak. Nekünk is kell békülékenyeknek lennünk a tényleges, megváltozhatatlan állapotok iránt, melyek magukban véve nem tagadnak az egyházból, a tanból s az alkotmányból semmi lényegest, de igenis alkalmazkodást kívánnak. Hiszen ez az alkalmazkodás a lényegnek sérülése nélkül a haladás, fejlődés s az élet törvénye, s minden élő szervezet s a népek életében álló intézmény napról-napra hódol neki. A hiba csak abban rejlenék, hogy valaki az alkalmazkodást a lényeg eltörléséről, az elv földadásáról, a tan megváltoztatásáról értené. Az egyházas irányzatoknak mérsekelnők kell a támadások benyomásaiból reájuk vetődött «világ-iszonyt», hogy ne fázzanak a modern élettől s hogy az új viszonyok közt is föltalálják magukat. Nem vagyunk a középkorban, sem tudományunkkal, sem közjogi intézményeinkkel; tehát ne éljünk a középkorban; az egyház közjogi tényezői ne iparkodjanak régi, elavult politikai állásukat az eltűnt, rendi alkotmány intézményeibe s relikviáiba fogódzó, gyatra törekvésekkel megfejelni, — közigazgatásában ne álljon 300 év előtti állásponton, — a népeket mozgató, új eszmék ne menjenek el fejünk fölött, mint szoktak az új idők a rokkantak menházai fölött elmenni; az öreg emberek megsóhajtják a multat s gondosan begombolóznak állig az új világ szellője előtt.

Ime ezeket a nézeteket szokás jelenleg hangoztatni az egyházon belül s kívül, s tagadhatlan, hogy részint jó indulat, részint lelkesülés, buzdulás s az egyház minden időkre kiterjedő hivatásába vetett hit beszél belőlük. Nagy volt az evangélium s nagy volt az egyház régen, legyen azzá a jelenben

is; volt hivatása rég a népek élén állni s jární; tartsa meg e hivatását korunkban is. Szövétneknek akarta őt az Úr: legyen az most is. Értelmetlenség, maradi gondolkozás, elfogultság, az új eszmék nem értése s az új kor szükségleteivel való érintkezés hiánya, az az a véka, mely alá az egyház hivatásának szövétnekét valamely kritikus korban rejteni lehet. Az evangélium testet ölt az egyházban, intézményeiben, jogaiban, irányzatában; de az intézmények, jogok és irányzatok szintén többé-kevésbbé efémerek; a koroknak, a népek történelmi állásának lenyomatai; az idők árja szétszedi azokat, hogy új alakulásoknak gyúrható, finom iszapjává mossa szét, melyből új világok sziklái s kontinensei nőnek. Ily forgalmas s mozgalmas időkben, mikor az egyik rész ragaszkodik a régihez, hozzáesküszik a hagyományoshoz, a másik rész megy, törtet előre, sürget reformot, mozgat népeket, a túlzások el nem maradhatnak; de azért az új irány sürgetése, kitűzése programmpontul mégis csak igaz. Visszamenni nem lehet; tehát gyerünk előre; ne féljünk s ne anathematizáljunk. Vannak emberek, kik faltörők, s következőleg nemcsak a falat, de a saját fejüket is betörik, s ezt gyakrabban, mint azt; vannak, kik megégetik magukat a lelkesülés tüzenél s nevük mindig kozmás ízű; ilyen jelenleg Schell, Ireland, s mondjuk Manning is; egyet-mást nagyon is merészen állítanak, furcsaságokat kockáztatnak, új eszméik néha nagyon bizarr, modern színben tűnnek föl; de ne haragudjunk azért rájuk sem. Jobb Schellel, Irelanddal, Manninggal tartani, az eszméket tisztázni, a túlzást hűteni, mint egy maradi ember kobakjában s marazmusi ideáiban bízni. Mozog a világ; ez a felfogás mind általánosabb; ezt a mozgalmat Amerikában amerikanizmusnak, Németországban germanizmusnak s a kettőt összevonva, Ebray «mouvement réformiste»-nek hívja a «Journal des débats»-ban. Brunetiére is nyilatkozik e mozgalomról a «Revue des deux mondes»-ban: Amerikában a katolicizmus hatalmasan fejlődik; «ez előnyös fejlődésnek főoka — minden egyéb ok másodrendű — hogy az amerikai katolikusok felhagytak az európai rendszerrel, mely a multra támaszkodik s a multban keresi jogosultságát, s elszántan előre törtettek az idők szellemével, úgyhogy köztük s a modern civilizáció közt nem lehet föltalálni az ellenkezésnek azt a nagy fokát, melyet az ó-világ különböző országaiban sajonnal konstatálni kényszerülünk».

«Föl a kor színvonalára!» az a jelszó. Tagadhatatlan, eltalálta; de eltalálta Ebray dolgozatában e mozgalom köz-

vetlen kiindulását is, midőn azt abba az elszomorító észrevetésbe helyezte, hogy a katolikusok Németországban a tudományban s az előkelő társadalmi s politikai világban nem foglalják el az őket megillető helyet. Lent vannak, inferioritásban. Ki ennek az oka? Mi az a katolicizmusban, vagy mondjuk ki, a katolikusok általános fölfogásában s közvéleményében, ami megköti a katolikusok érvényesülését? Talán helytelen pszichológia, mely a tetterőit leköti, az élettől elidegeníti? talán téves nézetek, s túlhajtott ellenkezések? talán végzetes, általános félreértések s a modern étellel szemben elfoglalt álláspontok? A reformerek a főntemlitett irányban keresik a hibát. Mások tagadták a katolikus műveltségnek ezt a világ-íszonyát, s nem abban keresik e tünevény okát, mintha a katolikus szellem diszguztálva visszavonulna.

Én sem akarok itt állást foglalni akár a reformereknek a katolikusok tényleges fejlődését kárhooztató nézete mellett, akár az ellen, csak annak a meggyőződésnek kívánok kifejezést adni, hogy igenis óvakodni kell az általok hibáztatott rossz iránytól, s ki akarom mutatni, hogy a katolikus tudomány s általa közvetve a katolikus élet igen ferde helyzetbe jöhet s nagy érdekeket kockáztathat, ha a modern tudománnyal szemben helytelen álláspontot foglal el. A katolikus tudományt még tüzetesebben katolikus theológiának mondhatom, mert a tudományra, amennyiben az katolikus lehet, a theológia nyomja bélyegét s az adja irányát; hasonlókép a theológia fog belejátszani az életbe, nem annyira a dogmák révén, mint inkább a vallásos közvélemény s a vallásos világnézet által, mely néha kemény, máskor lágy, néha törtető, máskor engedékenyebb; a katolikus theológiának befolyását ez irányban nem tagadhatjuk, kivált ha e befolyást nemcsak a theológiának pozitív behatására és befolyására vonatkoztatjuk, hanem kiterjesztjük azt a theológiának esélyeire is. A theológiának visszaszorittatása a természettudományok által, e természettudományos vívmányoknak fegyverré kovácsolása a theológia ellen, a geológiából s paleontológiából merített nehézségek, Strauss Dávid és Renan, Büchner és Vogt művei, ezek mind a theológiának esélyei, s nem lesz senki, ki ez esélyek befolyását a theológiának tekintélyére és hitelére kétségbe vonná. Amilyen a tekintély és a hitel, olyan a befolyás is; megrendített tekintély és hitel gyöngé és szórványos befolyást enged csak meg. De a visszaszorittatás, a térvesztés, a tekintély és hitel megrendülései elsősorban a

helyes methodustól, a korrekt állásfoglalásról függnek. A helyes állásfoglalás fölismeri az idők szükségleteit, észreveszi az eszmék sodrát, s arra veti magát, ami legszükségesebb s legkorszerűbb. A komolyan tudományos tájékozódottság az eszmék forrongásában el fogja találni azt a józan mérsékletet, mely a bizonytalan-ágok s a fejlődő gondolat határozatlanságai közt eltalálja a helyes irányt, hogy se ne tagadjon mindent, se ne vegyen készpénznek mindent; ne ragaszkodjék fölfogásokhoz, melyek nem hittételek, s örüljön a gondolat új, eddig nem ismert régiókba való behatolásának. Hogy pedig a modern theológiának korrekt állásfoglalását fölismerhessük, s az eszmék forrongásában s harcában a követendő irányról, ami a theológiai tudományt illeti, tisztába juthassunk: fölvetem magamnak a kérdést, hogy a modern theológiának mily irányban kell haladnia? fölismerték-e ezt az irányt s követték-e? szerencsések voltak-e ez irányban kifejtett törekvések körül? s ha botlottak, miféle okulást merítsünk botlásaikból a theológiának további kiépítése körül? Ezekre a kérdésekre nem adok külön-külön feletet, hanem a fejtegetés folyamán önként kialakul az egyesekről való, útbaigazító nézetünk.

Mily irányban kell haladnia a modern theológiának?

Kováts Sándor, legújabbán megjelent «Hitvédelem és alapvető hittan» c. kitünő művének előszavában azt írja: «Legfőbb törekvésem volt a *korszerűség*; mert szilárdul meg vagyok győződve, hogy ha gyakorlati eredményt akarunk elérni, a világra üdvös befolyást gyakorolni, úgy az illető kor szükségleteire folytonosan különös tekintettel kell lennünk; a *korszerűség* a legfőbb követelmény, csak e révén látja be a tanuló a tisztán elméletinek látszó tantárgyak óriási gyakorlati jelentőségét. A keresztény igazságoknak az életben kell érvényesülniök és pedig minden téren, mert különben a társadalom s az emberiség vallja kárát; azért szükséges a korszellemet, a kor hibáit, tévedéseit és bajait alaposan ismerni és tekintetbe venni» (VIII. l.). E tekintélyes kijelentéssel teljesen beérem; sőt többet mondok: az eszmék árja s a tudomány törtétese nem is enged időt ily reflexiókra, fölöslegessé teszi a megfontolást; nem várja be a mi önkéntes föllépésünket s iniciatívánkat; mielőtt még körülnéztünk volna, tüzes csóvát dob házunkra, megrengeti szülőföldünket, s azok a falak készülnek sirunkká lenni, melyeket oltalmunkra emeltünk. A szellemi világban a járvány rohamosabb, mint minden veszedelem a fiziológiában, gyorsan terjed, lázba ejti a szelle-

meket, s erjedésbe hozza az eszméket; ott elszigetelődni, elzárkózni nem lehet; számon kéri áruinkat, s ha nem szolidak s nem hivatásosak, nevetség tárgyává tesz s szegénységbe dönt.

A theológiában is az irányt az eszmék s a tudományok fejlődésének sodra adja meg. A theológia nem hit, hanem tudomány a hitről; következőleg része van a divó eszmékben, irányzatokban, sőt impressziókban. A gondolat majd el-sötétül, majd kigyúl, nemcsak új fölfedezések s új találmányok lendületétől, hanem még nagy történeti eseményektől is. S ez a gondolat dolgozik a tudományokban, a hittudományban is. A természetfölötti világ és a tudomány, a törtető gondolat világa, ez is az ő törés-földje és hazája; e bámulatos, természetfölötti világ elsősorban érdemes rá, hogy a gondolat ambíciójának tárgya legyen, amely nem ismer nehézségeket, nem visszaretentő rémes sziklákat, sem kínai falakat; e bámulatos, természetfölötti világnak is vannak alakzatai, ha szabad azt mondanom, van faunája, flórája, vannak tünetei, viszonyai, törvényei, fejlődései; van színpompája, hanggazdagsága, vannak lapályai és magaslatai; tündéries, természetfölötti világításban áll, mint egy zúzmarás erdő télen, mely egyszersmind illat s virág volna ugyanakkor; s mialatt ez a természetfölötti világ oly magasztos és fontoság, azallat ágaival, gyökereivel a természetbe kapaszkodik; csupa vonatkozás, érintkezés, belenyulás a természetes világba. Ezt a természetfölötti s mégis a természetben épülő s reá egyre folyton vonatkozó világot fölismerni s a haladó gondolattal akár a tulajdonképeni hittant, akár annak természetes alapjait egyensúlyban fönn tartani, lesz a tudomány föladata, gondja, törekvése és öröme.

Kétséget nem szenved, hogy a theológia, mely a tudomány öntudatával lép ki a modern élet színterére, az uralkodó, divó, sodró eszmék befolyása s benyomásai alá kerül, s így okvetlenül a természet- s a szociális tudományok gondolat-szférájába sodortatik; ezek akasztanak vele első sorban tengelyt, mert ezeké most a világ. Tengelyt akasztanak pedig részben új vívmányok és hipotézisek révén, részint az animozitás s a pathosz ösztönzéseitől. A kopernikusi naprendszer, a geológiának egyes tényei ily vívmányok, a geogóniai fejlődések s az evolúció ragyogó gondolatai ily hipotézisek; ez a tengelyt akasztó fél egyik szárnya, a másik szárnyat, mely csataél is, melynek részén van a lárma, a zsvaj, a szenvedély, a csöcselék, az utca, képezi az animozitás s a pathosz.

Új irányzat s animozitás, mint férj és feleség, mint új Ádám és Éva mutatkozik be a tudomány tragédiájának korok szerint változó színpadján; szembeszáll a theológiával Ádám-ésszel, Éva-nyelvvvel; s nem is különös, de mégis konstatálandó, hogy itt is a nyelv áll előtérben, az szórja a tört nyilakat; az ész öreg ágyú, mely ritkán szól, s akkor feleletre is méltó. Az animozitásnak semmi köze a tudományhoz, de sok köze van az emberekhez, s mivel a tudósok is emberek s nagyon is emberek, a tudományban is az első, kikezdő szerep az övé; s nemcsak az első szerep, de minden szerepbe beleviszi saját heves és fölületes nyelveskedését.

Tényleg látjuk, hogy a modern tudomány, amennyiben új irányzatok és hipotézisek lépnek föl benne, mily áradozó és kifogyhatlan volt az animozításban, s mennyivel bizonyította s mutatta ki önmagán azt, hogy emberi. Kiverődött rajta a kamaszvéeknek tomboló szilajsága, a fiatal kornak ez a hűségés pszichológiája. A tudományos mozgalom oly erős és heves volt, oly fiatalkori tüzzel lépett föl, hogy befejezetlenségének s kifejelettségének tökéletlenségei érzelmekben, szenvedélyeskedésben, elfogultságban s hitetlenségben nyilvánultak. «Die Zerstörung des christlichen Glaubens ist das Pathos der Wissenschaft», mondja találóan Baltzer. Nagy gyöngesség, de eltagadhatatlan tény. A tudomány szárazon és mérsékelt tempóban haladt volna különben előre meredek útjain, de a törekvéseket izgatta, a fölfogásokat színezte, az érzelmeket ingerelte a tudósok animozítása: a hitetlenség. Ez kölcsönzött érdekességet a mozgalomnak, ez hintette be azzal a pikáns savval a tudományt, mely jól esett sok tudósnak, s az utca s a fölületes napi sajtó hálás zsviváját biztosította számára. De honnan vette magát a komoly tudományba az efémer, méltatlan animozitás? Kimondtuk már őszintén: a tudósok fiatal óriásoknak bizonyultak; az eszmék nem tisztultak még meg fejükben, s azért a szenvedély s a «nitimur in vetitum» szomorú hatalmasságának uszályhordozóivá is beváltak.

Ez is pszichológia.

A szilajsággal felületes, fogyatékos gondolkodás jár. Igen jól írja le e lelkületet Wekerle László: «Az a fiatalság, melynek észjárása szilajabb, az Istenben-hívés elől rendesen elzárkózik (tehát nem a nagyobb tehetségűek, nem az élesebb eszűek, hanem a szilajabb lelkületűek szerencsétlensége ez); azért van továbbá az is, hogy főleg a férfiak, ha ifjúkori hitetlenségük folytonos érzetében Isten valóságának, létezés-

sének elgondolásával csak ritkán és felületesen foglalkoznak, a magukba vett hitetlenségben továbbra is megmaradnak és pedig azért, mert nem volt alkalmuk Isten valóságának tüzetesebb bizonyításával megismerkedniök... de érettebb korúak, főleg az aggkorúak, kik életükkel a leszámolás szükségességét lassankint belátják, ismét meggyőződésből válnak hívókké» (Isten az ő teljes valóságában megismertette. 6. l.).

Amit itt Wekerle a fiatalságról mond, az hűségesen ráillik a fiatal tudományra is. Nem tagadom, hogy a teológia az ő korai beavatkozásaival vagy fölösleges aggodalmaival néhol ingerelte a természettudományt. Nem szabad egyes hipotézisek vagy nézetek keletkezésékor rögtön támadó álláspontra helyezkednünk; eléggé óvhat az elhamarkodástól akár a methodika, akár a százados tapasztalat, melyből elég legyen csak a kopernikusi naprendszer-theoriára emlékeztetni. Bizonyára hibás methodus volna az, ha a természettudós teológiai nézetekhez kötné a természet vizsgálatát; bizonyára akkor a föld még mindig a naprendszer középpontja volna; a föld rétegeivel is aligha boldogulnánk; ne kösse a természettudós a természet vizsgálatát azokhoz a teológiai fogalmakhoz és nézetekhez, melyeket a szentírás a közönséges fölfogás és szólásmód szerint közölni látszik velünk, de amelyeknek szorosan vett, tulajdonképeni értelmét s mibenlétét föl nem tárja: hiszen épp az a tudomány föladata, hogy a látszatot s a látszaton épülő beszédmódot megkorrigáljuk, vagyis inkább a relatív fölfogáson túl az abszolút igazságot megfoghassuk.

A természettudós írjon le, mérjen, hasonlítsa össze s törekedjék a tüneményekből a törvényt megérteni; a többi nem az ő dolga. Hogy a törvény szerint mint módosul egyik-másik nézetünk és in specie, hogy a törvény behatása alatt mily értelmet kell tulajdonítanunk a szentírás kifejezéseinek, az a teológusok dolga. Igen, minden rendben volna, ha animozitás nem volna; de az animozitás a methodika szabályait elfelejti, a határvonalakat összezavarja. A természettudósok óvást emelnek a korai és illetéktelen theologizálás ellen; de azért vannak köztük sokan, kik ép a theologizálás hibájába esnek; a teológiai nézetekhez való lekötöttség ellen protestálnak, hogy azután ők maguk annál több teológiai nézetet termeljenek. Jól mondják azt pl. Vogtról, hogy ő inkább teológus és misszionárius mint természettudós, mert ahol csak lehet, betör a teológiának határvidékeire és propagandát csinál az ő saját nézetei-

nek, tudniillik az atheizmusnak. Így lesz a természettudományból tendencia, mely mindenütt kirí; így kapják Vogt művei az utálatos mellék- és utó-ízt, mely az előadásait élvezhetetlenné teszi; bántja ugyanis az olvasót az a gyanakvó gondolat, hogy a szerző nem tölt tiszta bört, hanem mindig s elvből azokhoz a nézetekhez hajlik, melyek a ki nyilatkoztatással vagy tényleg ellenkeznek, vagy ellenkezni látszanak. Ez a tendencia irányítja őt nézeteinek megváltoztatásában is; így pl. Vogt előbb a fajok változhatatlanságának híve volt; később nézetet cserélt, s lelkes híve lett Darwinnak; ezellen sincs persze kifogásunk, ha a leszámazást okosan és ellentmondások kikerülésével tanítja; de már az ok, melyet hangoztat, nemcsak vallástalan, hanem természettudomány-ellenes; azt adja ugyanis okul, hogy így a teremtővel végleg elbánjanak.

A természettudomány egész vonalán egyre félreverték a vészharangot; kongattak és csendítettek; a fiatal óriások ki akarták ütni a világ fenekét, s minden jellemzőbb fázisánál a tudományos mozgalomnak végrohamra buzdították a haladás híveit. Amikor egy-egy hipotézis ragyogó rakétája emelkedett a keresztény fölfogás méltóságos, mélységes egére, temetésre készültek és csendíteni akartak. Csendítettek is, de a csendítésből húsvéti harangszó lett; nem temetésre, hanem föltámadásra szólt. A geológia sokszor készült csendíteni a theológiának; a zoológia főleg a darvinizmusban szerződte azt a «pompe funèbre»-t, melyet hozzánk méltónak tartott; hiszen szerinte halott van az emberiség gondolatainak nagy házában; meghalt a gazda; a theológia embere haldokolt, majom lett belőle. A majom-elméletet az animozitás dajkálta; azonban hamar száradó emlőin a majom-poronty emberré nem nőhetett soha.

Ezeknek a folytonos támadásoknak, ennek a méltatlan, hamis vádaskodásnak s ellenségeskedésnek megvolt nemcsak társadalmi, erkölcsi, vallási kihatása, hanem volt pszichológiai, mély behatása a theológiának, vagyis inkább a theológusoknak lelkületére. Az ellenségeskedés ellenségessé tesz; a rosszindulat, a méltatlanság elidegenít, visszataszít; a legszentebb s legfőnségesebb eszméknek lealázása fájós érzetet kelt, nagy távolságot, nagy ürt szakít az eszmék tisztelői s az eszmék megvetői közé, s mondjuk ki nyíltan, elfogulttá is tesz. A theológusok közül többen e pszichológia révén a természettudományok ellenségeivé lettek; ellenszenv verődött ki lelkükön a tudomány e szakai ellen, s az ellenszenv s a hideg

gyanakodás a pszichológiából kilépett, s tudományos nézetekben s támadó állásfoglalásban jelentkezett. A zsörtölődések és félreértések skizmat készültek szakítani a természettudomány s a kereszténység örökérvényű igazságai közé. Kődöt borítottak a kiegyenlítések mezejére; lazították, sőt megszakították az érintkezést theológia és természettudomány közt, s ha egyes buzgólkodókon fordul meg a dolog, kiviszik papiroson azt, amit a valóságban ellentmondás nélkül gondolni sem lehet, hogy a tudás egyes ágai és szakai közt összeköttetés nincsen, hanem inkább ellentmondás.

Itt találkozunk a helytelen methodus lovagjainak első szomorú osztályával. Ezt az osztályt úgy jellemezhetjük, hogy az *animozitás animozitást szült*. A természettudomány csunya, illetlen, kamasz-animozitása megszülte a theológiai zeloták animozitását. Fogat fogért, szemet szemért; így tartják ezt ők; ha a természettudósok nagy tévedésnek tüntették föl a theológiát, a theológiai zelátorok a maguk részéről tévedésnek állítják az új természettudományt, s mialatt a buzgóság indító okaira hallgatnak, addig tényleg a türelmetlenség s a fanatizmus visszataszító fegyverzetébe öltözködnek. Jót akarnak, de az ellenkezőt érik el. Nem orvosok, kik gyógyítani hivatvák s nem vagdalni; nem is kúrgusok, kiknek vágni kell, de nem gyilkolni; hanem janicsárok, kik pusztítani akarják a tévelyt, s ahhoz úgy látnak, hogy a tévely miatt az igazságot is tagadják. Ezeket írja <le> Stoppani gúnyosan «Il dogma e le scienze positive» c. művében: «Miután a tévely megrentotta a tudományt, rontsuk el a tudományt, hogy kipusztítsuk a tévelyt! Vigye az ördög a tudósok fejtegetéseit, az új fölfedezéseket, a természetnek most megismert csodáit; mentsük meg inkább a hitet. Térjünk vissza a kezdethez: higgyük azt, amit azelőtt hittünk, ragaszkodjunk a betűhöz, s ne zavarjuk meg a hívek fejét új, csodálatos magyarázatokkal, melyeknek tényleg nincs más eredményük, mint hogy kételyek támadnak a lélekben, s gyengül a már úgy is meggyengült hit. De mi lesz hát a geológia haladásával? — Ugyan, hisz azok hazugságok! Mi lesz azokkal a csodálatos, hosszú időközökkel, melyek alatt az isteni ész és szertet a fejlődés hosszú munkájában megalkotta a földet? — Ugyan, hisz az mind képzelet! Mit csináljunk azokkal a szívet melegítő, lelket ébresztő, termékeny gondolatokkal, melyeket a természetnek ez óriási méreteiből emelünk ki? — Nincs rájuk szükségünk; beérjük mi a hit gyönyörűségével. S mi lesz az Isten tulajdonságainak mélyebb s tüzetesebb megis-

merésével, melyet a természettudomány kölcsönöz nekünk? — Gondoskodott a theológia until eléggé a mi szükségünk-ről; tehát vissza a kezdethez; vissza a betűhöz; a teremtés hat napja 24 órai csillagászati napokról értendő, sem többet, sem kevesebbet nem jelent; vagy tán többre volt Istennek szüksége? a többit magyarázza a vízözön» (160. l.).

Stoppani e helyen Bosziót tartja típus gyanánt szemei előtt; de voltaképp itt nem személyről, nem erről vagy arról a theológusról van szó, hanem az irányzatról. Az irányzat kísért köztünk is, s kísért főleg ott, hol a szentíráshoz ragaszkodnak nem a gondolat, nem az eszme miatt, hanem a betűk sorai s az azokból kiemelt közvetlen gondolat miatt. Ez kapja meg a pátenst, a mélyebb, az okultabb, a tisztultabb nézet annál kevésbé számíthat elismerésre, minél később tűnt föl. Vagy talán az exegetikus, a filológiai, a történeti, a dogmatikai kritikát még csak valahogy megvárjuk, de a természettudományok betűt rostáló munkája ellen óvat emelnek; ez a ráspoly gyilok.

Tudom, hogy sok a felületesség, sok a vakmerő, szinte tolakodó, rapszódikus nézet és állítás a geológiában s a paleontológiában, a természettudományok fájának e legújabb s aránylag nagyon fiatal ágaiban, s ez állítások vályogvetése ellen mindnyájan állást foglalunk, de nem a tagadás radikalizmusával, mely az egészre terjeszkedik ki, hanem a megkülönböztetés jóindulatával, mely részben elismer, részben visszautasít. Akik ezt a megkülönböztetést nem jól kezelik, azok a fürdővel együtt a gyereket is kiöntik, s oly radikálisan lépnek föl, hogy tényleg az ő nézeteik lejtőjén visszacsúszunk régi, száz év előtti szentenciákba. A legvilágosabb példa erre a teremtés hat napjának magyarázata. A geológiai s paleontológiai tényeket meg kell fejteni; genesisüknek időt kell szorítani; hat csillagászati nap alatt nem készülünk el velük; tehát vagy a hat napot hat időszaknak mondjuk, — ez a *konkordisták* gondolata; vagy a hat nap elé tesszük keletkezésük idejét, s akkor a thohuvabohu a bölcsőjük — ez a *restitucionisták* nézete; vagy szelid nehezteléssel a konkordistákra az írás betűinek elhagyása miatt s támaszkodva a geológia s paleontológia kicsinylésére Ádám utáni korszakokra s kivált a vízözönre bizzuk a hegyrétegek alakítását. Aki az utóbbit választja, az tényleg szakít a modern geológiával s paleontológiával, s visszacsúszik száz, kétszáz évelőtti avult vélemények poros lomtárába. De mit nem volna képes megtenni a betű szeretete s a hetyke tudomány ki-

hágásai által keltett theológiai orthodox ellenszenv! Dr. Keil állt ki az újabb korban ez elavult szentencia mellé zászlótartónak, Bosizio és dr. Veith Emmanuel csatlakoztak hozzá. Újabban Trissl Alajos lépett nyomaikba. Ez a társaság közvetlenül Cartesiussal foghat kezét, kinek tudományos hívei megszokták a réteges hegységek keletkezését a vízözönnel magyarázni. Mult században a svájci Scheuchzer s az angol John Woodwardh vették pártfogásukba. E század elején Buckland «Reliquiae diluviana» c. művében még védte a cartesiusi nézetet; később azonban ő maga vonta azt vissza. Dr. Keilnek köszönhetjük az exhumált nézetnek galvanizálását.

Ha az említett tudósok motívumait tekintjük, melyeknek nyomása alatt álltak oda az elfeledett nézet foszlott zászlaja alá, különféle változatban ugyanazt a gondolatot, vagy irányzatot találjuk; szűk látókörnek, szűkkeblűségnek nevezném, részben pedig tulajdonképeni animozitásnak. Buckland az angol államegyház szigorú, merev betűmagyarázatának befolyása alatt állt, s hogy a vádaskodásokat elkerülje, a hatnapi teremést érintetlenül kívánta hagyni s a helyett a geológiai fejlődést a thovuhabohu korszakaiba helyezte át. Hengstenberg is a «feszélyező kényszertől kíván szabadulni», melyet a hat nap betű szerint való értelmezése lelkére gyakorol, melyet azonban elfogad és szigorúan követ. Ily szűkkeblűek azután Woodwardh követői is; a szorosan vett hat naphoz senki sem nyúljon; annál szabadabban dolgoznak majd a vízözön hullámaival. Woodwardhnak ezt még csak elnézzük; a betűben megmerevedett, akkori angol írás-magyarázat darázs-fészek volt, abba belenyúlni senkinek sem volt kedve. A szabadabb írás-magyarázatot racionalizmusá való ellágyulás nélkül a XVIII. században Itália képviselői; Vallisnieri s később Brocchi óva figyelmezteti a vízözön kedvelőit, hogy ne zavarják össze a kinyilatkoztatott tanokat emberi szisztémákkal, a dogmákat hipotézisekkel; e révén csak a kontroverzia tüzeit élesztik s a hitetlenségnek kedveznek.

A XVIII. század vége felé a geológia mind több adatot gyűjt, s manapság összehasonlíthatlanul magasabban áll, mint Woodwardh idejében, s azért vesszük észre, hogy növekvő hatalmával szemben a Woodwardh-liga jelenkori képviselői is ingerültebbek és hevesebbek. P. Bosizio és Trissl is — ez utóbbi úgy látszik Bosiziótól tanulta azt el — sok helyen, ahol teljesen fölösleges, gúnyos, csipős megjegyzéseket koc-

káztatnak, s tényleg visszavetik a geológia és paleontológia megállapodásait a réteges hegyeknek az ember teremtését megelőző korszakokban való keletkezéséről. Ilyen exegézist is lehet csinálni; miért nem? Szűkkeblű lesz ugyan a végletekig, s reakcionárius a modern tudománnyal szemben a késhegyig, de azzal nem törődnek, csak szigorú, orthodox betű-hívók lehessenek.

Mily kihatása van ez önérzetes ugyan, de tájékozatlan tudományú viselkedésnek? mely benyomást tesz a természettudósokra? A legrosszabbat; okvetlenül deterioritásba süllyed az ő szemeikben a kinyilatkoztatás ügye. A biblia s a természettudomány harmóniája képezi létkérdését, legfontosabb érdekét az egyházi tudománynak; egyenrangú, egyenmű fegyverekkel kell ezt a harcot megvívunk, vagy elhallgatunk. Diszkreditálni a tudományt nem szabad; nem az ő romjaiból épült föl templomunk és oltárunk; ellenkezőleg szomjazzuk igazságait, s testvéri örömmel nézzük haladását. Ha tényleg téved, ha megfontolatlan, ha vakmerő, ha az imént ecsetelt szilajsággal indul is meg útján, s nagyokat gondol s még nagyobbakat mond: akkor ugyanaz a komoly tudományosság, ugyanaz a mély hozzáértés és széleskörű tájékozottság, melyre a teológiának a természettudományban szert tennie kell, féken tartja majd az elbizakodottságunk kitéréseit; de diszkreditálni magát a tudományt, vagy az egészszel szakítani, s alaprajzával, melyet már annyi adat támogat, homlokegyenest ellenkezésbe állni, nagyon oktalan és éretlen felfogásra vall. Trisslnak füzete bátran fiókjában maradhatott volna; egyoldalú adatoknak érdekes gyűjteményét látjuk benne s beigazolását annak a pszichológiai hajlandóságnak, melynél fogva ha egyoldalúan s kizárólagossággal fogunk hozzá egy tárgy fejtegetéséhez, elfogultságunkban az ellentétes érveket, az összeegyeztethetlen adatokat, s a tényállást a maga egészében s teljességében méltányolni képtelenné válunk. Ilyenkor az önérzetes, zelota-theológus szemeiben összezsugorodik minden világi tudás és tudomány, mely állítólag csak bizonytalan föltevésekből, sejdítésekből, nagyképűsködésből, álérvekből tevődik össze. A megfontolatlan, hitellenes, tudományos animóztás készíti ezeknek a teológusoknak a vesszőparipákat alaptalan állításai s thézisei alakjában; ezekre kapnak föl buzgalmukban a mi embereink s beleképzelik magukat abba a hősiess szerepbe, mintha a tudomány telivér arabs ménjét ülnek meg.

Ugyanezt a jelenséget vesszük észre <gyakran> katolikus ismertetéseinken és kritikáinkon ; ha föltűnik valahol mű, mely naív visszaesésben bukfeneket vet s a csillagászatban Ptolemaeus karjaiba, s a paleontológiában a «földizzadmányok» hóbortjának csörgő sapkájába esik bele, azt néhol nagy elismeréssel méltatják, s azzal a tudománynak borsot törnek orra alá. Kár a tintaért s a vakmerőségre pazarolt agyfoszforért ! Hagyjuk a csökönnyösséget s a privát-passziókat, s ne tetszelegjünk magunknak az óriás szerepében, ki ember-szagot érezvén, kurta uzsonnára meg akarja enni a világot.

Ne tulajdonítsunk e kedély-fölháborodásoknak jelentőséget ; legalább tudományos jelentőségük nincs ; annál érdekesebbek azonban pszichológiai tekintetben.

A tudományos fölháborodások árja néha veszedelmes dagályt mutat. Emlékezzünk meg a tradicionalizmusról, mely az ész teljes diszkreditálására irányult s lamennais-i szellemiséget használt tévelyek fölpiperezésére. S még az «Essai sur l'indifférence» parfümje sem volt elég a józan észnek és ítéletnek megtévesztésére. De van abban valami hősies vonás, ha kimondjuk, hát vesszen az ész és vesszen a tudomány, ha a hittel meg nem fér ; valóságos élet-halál-harcra hívó trombita-szó ; a keresztes hadak halált s önfeláldozást szomjazó szelleme ; de mit használ az, mikor ez mind tévely és hóbort?! Joubert is mondott valami ilyesmit : ha a «tudomány» nem fér meg s nem egyeztethető össze az emberi akarat-szabadsággal, akkor egy perccet sem habozunk s eldobjuk magunktól az állítólagos tudományt, mert tudjuk, hogy foszlányokat dobunk el, nirvánát és fatamorganát szagatunk szét, de a szabadakaratot, mely közvetlen öntudatunk ténye, egyéniségünk kincse s méltóságunk koronája, el nem vetjük. Itt tévelyt állít szembe a legfontosabb igazsággal s közvetlenül átértett valósággal ; azért a tévelyt el is vetheti, hogy az igazságot annál ragyogóbban kiemelje ; de ezt az eljárást nem szabad átvinni a hit s a tudomány összehasonlítására ; mert ott aztán nem a hitnek teszünk vele szolgálatot, hanem a hitetlenségnek hódítjuk meg a világot. Jourdain is óva figyelmezteti a zelótákat, midőn írja : mikor a hitetlen filozófia lefoglalta a népek eszejárását s megszállta a gondolat magaslatait, célszerűnek látszanék aknákat húzni nemcsak a filozófiai tévelyek, hanem maga az ész s a tudományossága alá is, hogy fölrobbantsuk az egészet, szakítsunk a rothadt penészfészekkel ; de ez az eljárás veszedelmes s kimondhatlanul többet ártana, mint használna. A skepticizmus mindig

rossz és esztelen, akár a filozófia, akár a theológia kezeli e tompa, alakatlan fakardot. Veszekedő sihederek használhatják, lovagok megvetik.

Nem, nem ; mi nem kérünk e szerencsétlen irányzatból. Mi tudjuk, hogy az értelem és leánya, a tudomány, a végtelen Istenségből valók, s következőleg isteni gondolatokat keresnek mindenütt. Föladatuk utána gondolni az Istennek az ő örök, húséges gondolatait, «cogitationes aeternas, fideles». A tudomány is az Isten gondolatainak kinyilatkoztatása, természetes föltárása ; a tudomány élvezete az Isten nagy műveihez van kötve ; ő is kontemplálja az Istent, nem színről-színre, sem tükörben, de legalább kezeinek remek műveiben ; a végtelent ő is sejti, az örök-szépet csodálja és szereti.

Sem a hitet, sem az észet nem szabad tagadnunk ; sem az egyiket, sem a másikat nem szabad becsmérelnünk, vagy föladnunk.

Semmiféle tudományt, de kivált a természettudomány semminemű ágát nem szabad kicsinyelnünk ; hiszen a természet is az Úr revelációja. Belőle való ; lényének képe. A geológia is az Isten logiája. A paleontológia is az Istennek megkövült gondolatait tárja elénk. Akik tehát a föld rétegeit forgatják, azok az Úr nagy könyvében lapozgatnak. Két könyvet ismerünk nagyjában ; mindkettőnek szerzője az Isten : a természetfölötti kinyilatkoztatás az egyik, a természet könyve a másik. Az egyik gyönyörű iniciálékból indul ki, Krisztus monogramja az ő első betűje, ragyogó, aranyos háttérben, színpompás vonásokban, teljes harmóniában és szimmetriában van kirajzolva ; a könyv beszéde magasztos és egyszerű, s az egyház tekintélye áll őrt mellette, az látja el jegyzetekkel. A másik könyv a természet könyve, azzal már másképp állunk ; nincs mellette oly aranyos dolgunk.

A természet könyvének sok lapja van, s bármely palimpszesztnél kikutathatlanabb ; elnyűtt lapjai hiányosak, rongyosak ; össze kell szedni össze-visszadobált sorait, sőt betűit is. Ha össze is szedtük a dirib-darabokat, még azért nem tudjuk olvasni. Minden, amit kibetűzünk, meglep, meghaladja várakozásunkat s merész gondolatainkat. Egyre kényszerülünk korrigálni fölfogásainkat. Legsürgősebb dolgunk s legfontosabb tájékoztató elvünk az a meggyőződés, hogy a természet fölfogásához sem értünk. Gyerekes, emberi fogalmaink elnyomorítják az Isten gondolatait, s azért a benyomások szerint igazodni, vagy a világot azoknak keretébe beleszorítani nem szabad.

Szükségünk van tehát önuralomra, mérsékletre, türelemre; kell annyi nagylelkűséggel s önzetlenséggel rendelkezünk, hogy a természetről alkotott fogalmainknak s nézeteinknek folytonosan új meg új átrostálásától nem iszonyodunk. «Moderata durant», ez az elv itt is ér; temperamentumunknak nem szangvinikusnak, hanem inkább flegmatikusnak kell lennie, mikor helyes fogalomalkotásról van szó, melynél fogva folyton kényszerülünk fogalmainkat kiszélesbíteni, azokat tágabb, istenibb alapokra fektetni.

Valóban örületes és végzetes félreértés lenne az, ha a theológia frontot csinálna a természettudomány ellen, vagy ha csak elzárkózni is készülné termékenyítő befolyásai elől. Isten ments! Ellenkezőleg a theológiának is a természettudományhoz kell iskolába járnia, hogy nagy, fönséges fogalmainak szemléltető képeket kölcsönözzön. A természettudomány szubstrátumot nyújt az Istenről való theológiai fogalmainknak, s a koncepció nagyságát szerencsésen megóvja. Észre vesszük ugyanis, hogy dacára a helyes theológiai fogalmaknak a végtelenről, a mindenhatóságról, a mindentudásról, a bölcseségről, jóságról, nagyon hamar átcsapunk az emberibe, s anthropomorfizáljuk az Istent. A kereteket logice jól megalkotjuk, de kitöltésük már emberi ingredienciákból kerül ki. A természettudomány megóv az anthropomorfizmustól; mindenütt töri, üldözi a relatívet, s iparkodik azt abszolút értékre váltani. Mély, fönséges gondolatokat ad; kitarja előttünk az Úr csodáit; megaláz, hogy azután ennek a nagy Istennek természetfölötti leereszkedésében olvadékonnyabbá, szeretőbbé tegye szívünket.

Tekintsük meg a természettudomány nagy szolgálatait, melyeket a theológiának tett. Egyszerűen azt állítom, hogy a logice jól megalkotott gondolatokat Istenről s az ő tulajdonairól, a természettudomány illusztrálja legjobban. Természettudomány nélkül a revelációnak gondolatai is sok tekintetben fakó, tartalmatlan, üres formák. Remélem, hogy senki sem ért félre, midőn e kifejezéseket használom, mert csak azt akarom velük jelezni, hogy az elvont fogalomnak nincs konkrét képe lelkünkben, legalább is nincs olyan, amelyet a természettudomány nyújt. Vegyük a régi ptolemeusi szisztemát, a földközponti alapfogalommal; mily kicsiny világa ez a nagy Istennek; eltörpítette az Isten gondolatait az ember. Nemde ugyancsak más világ az, melyet most látunk; más a fogalmunk Isten végtelenségéről, mindenhatóságáról? S ezt a fogalmat a természettudomány adta.

Nem tett-e ez a tudomány nagy szolgálatot a theológiának, midőn logice jól megalkotott gondolatának a végtelenről így illusztrációt szerzett? Mintha szétdobta volna az anthropomorfizmus s a helytelen írás-magyarázat által alkotott dcszkafalat, s kilátást nyitott volna a végtelenbe. Egy végtelen kilátás öröme és élvezete tölt el minket! Senki sem magyarázhatja azt oly megragadóan, hogy az Isten végtelen, mint a tudomány! Az is templomot nyit nekünk; a végtelen pítvarába állít bele minket, s gyönyörködünk a szemünkbe ötlő méreteken.

Mily haladás az Isten fölfogásában, ha a természettudományok előtti korszakot a mi korunkkal hasonlítjuk össze! Kinek köszönjük ezt?

A természettudományok összetörik az anthropomorfizált theológiai fogalmakat, vagyis inkább e fogalmak számára alkotott csigaházainkat, melyeken a szubjektivizmus s relatív létünk folyton dolgozik. Parányiségünk közvetlen érzete sehol sem szállja meg a lelket oly élénken mint a természettudományokból vett benyomások alatt. Idő és örökkévalóság, arasznyi lét és örök élet sehol sem áll oly éles ellentétben, mint a teremtés történetében; a föld történetéből, a sok formációnak kövült lapjairól olvassuk le a századok és ezredek kifogyhatatlan számsorait; a relatív létnek báb- és álcaszerűsége az egymást követő világok csodálatos változatosságában törpül el igazán szégyenletes semmisséggé; a végtelen lét gazdagságáról beszélnek az eltűnt világok; a kövületek a betűk; régi világokról, eltűnt életről beszélnek.

Mily nagy az Isten! S ad-e az isteni gondolat egységes, s mindent egyben átölelő, fölkaroló aktusáról valami a földön és az égen tüzetesebb képet, mint az evolúció tana, mely az őskődből kiindulva egymásután való fejlődésekben s egymásból való alakulásokban kifejti a világot minden teremtményével, minden alakjával. Egy isteni gondolat potencialitásában bennvolt az egész világ, s most kifejlik belőle aktusokban, ami összehajtva, összezsugorítva parányi méreteken, mint magban a fa, a lomb, a virág, bennfoglaltatott.

Van-e exegeta, ki az Isten nagyságát valaha oly ragyogóan szemléltette volna, mint a természettudomány?! Tanai, thézisei valóságos prófétaik kijelentések, vagyis inkább víziók. A tudomány fonségesen exegetizálja az Írást, nem ugyan a betűt, de a gondolatot. A kinyilatkoztatás pozitív gondolatait megvilágítja a teremtésbe fektetett gondolatokkal; ezeket a gondolatokat leolvassa az égről, s a földről,

kövekről, hártványokról, fölszínről s mély rétegekről. Tehát ne zárkózzunk el az isteni gondolatoknak e bőséges forrása elől. Furcsa theológia volna az, mely az Isten képét a természetben fölismerni vonakodnék s nagy méreteinek földerítését vonakodva fogadná. Öreg emberek nem szeretik a találmányokat s az új rendszereket, mert irtóznak a lelki, szellemi munkától, melyet gondolataiknak megreformálása okoz ; de a tudomány mindig fiatal ; olyan mint a szellem, mely nem irtózik a munkától ; szívesen megreformálja a régit, s oda adja cserébe az újért, mihelyt megtudja, hogy a régi a tévely, s az új a igazság.

Tovább megyek ; a természetet illetőleg sok tekintetben a tudomány nyújtja a theológiának a fogalmakat. A kinyilatkoztatás a természetről szólván, szavakat használ ; de nem a szón, hanem a jelentésén múlik az értelem. Mi a szónak igazi, teljes jelentése, mily értelmet kell belefektetnünk : íme ezen fordul meg minden. A természettudomány tölti ki igaz tartalommal a szót, a kifejezést. Gondoljunk csak arra a kifejezésre, melyet mindnyájan használunk, hogy a nap fölkel, lenyugszik ; e szavak igaz értelmét a tudomány határozza meg. A természetről szólva, a szentírás a tudomány interpretációjára vár. A szentírás s a természet szava csalahatatlannul igaz ; csak az értelmét nem ismerjük mindig csalahatatlannul. Ahol az egyház megadta a hiteles magyarázatot, ott a jelentés is már biztos, meghatározott ; de ahol nem adta, ott a jelentés s a magyarázat is fluktuálhat. Exegetice gyakran semmiféle világosságot nem árasztathatunk a kérdésre ; hisz az exegézis a szó értelmét és jelentését föltételezi, nem teremt s nem nyújt új fogalmakat. De a tudomány új fogalmakat ad, amilyen újság az, hogy nem a föld áll, hanem a nap. Ezt exegetice sohasem hozhattuk volna le.

Az interpretációt tehát sok helyen a kor vívmányai adják, s ép azért a szentírásnak elbeszéléseit a természetről értelmezni helyesen nem lehet, ha valaki a kifejezésnek most ismert jelentéseihez ragaszkodik s azt állítja, hogy azt úgy kell érteni. Az ily relatív, szubjektív értelemhez nem lehet hozzákötni az egyre szélesbülő gondolatot, s aki azt teszi, az magának a szentírásnak tekintélyét veszélyezteteti. Ilyenek voltak azok az elfogult theológuszterek, kik szánandó természetismeretük szakajtóiba akarták gyömöszölni az Írást, s a természettudományt hitelenséggel gyanúsították, ha az elfogultságnak írással hitelesített tekintélye ellen természetesen frontot csinált. A szubjektív, emberi értelmezés nem bír

isteni tekintéllyel; az ilyen értelmezés változik, a szerint amint az idők s bennük a fogalmak és nézetek változnak. Tisztán természettudományos kérdésekben az Irásra hivatkozni nevetséges; hiszen nem az Irás, hanem a természettudomány nyújtja ezeket a fogalmakat, s az Irást kell magyarázni a természettudománnyal s nem a természettudományt az Irással. Az Irás mond valamit; de az értelmezést az illető koroknak természettudománya adja; ez az értelmezés nem tagadja azt, amit a szentírás mond, hanem kideríti, kifejtí az igaz gondolatot.

E részből azt kell tartanunk, hogy sem a theologiai, sem a természettudományos nézetek nem érték el még eddig végső kifejlésüket; mindkét tudomány fejlődésük bizonyos fokain ellenkezésben látszhatnak; az nem baj; tudván azt, hogy mint simultak el már gyakran az Irás s a tudomány átmeneti ellentétei, nem akadunk meg a látszatos nehézségeken, nem élesítjük ki gyűlöletes gyanúsításokká ismeretünk hiányait, hanem türelemmel várjuk az igazság teljesebb ránkhasadását. Jól mondja ide vonatkozólag Whewell: «A szentírás értelmezése az illető korszaknak fogalmaitól függ (ezt természetesen senki se értse a dogmákról); így azután beáll az a furcsa helyzet, hogy akik a nyilvánkozatást védeni akarják, hogy azok tulajdonkép nem azt, hanem saját egyéni nézetüket védik, amely ismét tudományos előhaladottságuk vetülete. A természettudomány haladása a szentírás több helyének olyatén fölfogását eredményezheti, mely az addigi értelmezéstől különbözik a nélkül, hogy a szentírás tekintélye azalatt szenvedne» (History of the inductive sciences I, 403. Reusch, Bibel u. Natur 64. l.).

A hittudomány ép azért, mert tudomány, maga sem fogja lezárni a tudományos ismeret és behatolás útját; a zárókövet sehol sem fogja letenni fönséges alkotására. Ahol spekulációról és természettudományos dolgokról van szó, ott Szent Ágoston lángszelleme is egyre keres, kutat tovább a nélkül, hogy valamely ponton beérhetné addigi munkájával, vagy más valakitől meg akarná vonni a szabad kutatás és fölfogás jogát. «Sokat kerestem, keveset találtam, írja Szent Ágoston (Retract. II. 24.), s a kevésben is a kevesebb van bebizonyítva, a többi hypothetice oda állítva.»

Tartsuk tehát nagyra a tudomány kultuszát, szeressük, s mozdítsuk elő tőlünk telhetőleg; ne vádoljuk, hogy a hitelenségnek szolgálója; hanem ellenkezőleg tüntessük föl, hogy

mennyire segíti kihámozni a természet műveinek hüvelyéből a gondolatot. Lesznek a tudománynak is kicsinyes, céhbeli elmaradásai; lesznek maradi, elfogult művelői, kik inkább csak kalapálnak és zajonganak, de az ideális tervrajzot nem értik; máltert kevernek, vizet és homokot hordanak; lesznek bizonyos korokban hitetlenkedő velleitások és rugdalódzások; de ez nem a tudomány, ez az indulat. Veit Stoss nürnbergi mester köténye is piszkos volt, kalapácsa fabunkó volt, de azért a gondolat, Szent Lőrinc templomának szakra-mentáriuma gyönyörű szép, s a kő is filigrán hajlékonyságot nyert a nyers munkától. Így vagyunk az ideális fölfogás hiányának esetében a természettudósokkal; nem mutatnak néha érzéket a teremtő Isten fölismerésére; de azért tényleg szolgálnak az igazságnak. A hitetlen korszakok viszketege is elműlik, mint egy lázas, beteges állapot, s a nézettisztulás összeköti a természettudományok lelkes ápolását a kinyilatkoztatás aláztos, gyengéd hitével. Ékesszólóan ad kifejezést e fölfogásnak Daubemy Károly, az angol természettudósoknak és orvosoknak Cheltenhamban, 1856-ban tartott gyűlésén: «Remélem, elmúlt az idő, amikor a természettudományokat azzal gyanúsították, hogy előmozdítják a vallástalanságot. Oly országokban s oly korokban, midőn és ahol a hitelenség járványszerűen lépett föl, nem csodálkozhatunk azon, hogy a természettudósok is hitetlenkedtek. Azonban ezt a tünetet nem tulajdoníthatjuk a tudománynak. A Teremtő csodaműveinek fölkutatása sokkal alkalmasabb a mély alázt fölkeltésére, mely a hit útjait egyengeti, mint a kevélység ápolására, mely azt gondolja, hogy nem szorul a természet-föltre. . . Azt tanítja a hit, hogy a jövő életben a boldogok fölfoglalkozása a végtelen Isten imádása és dicsérete. De hát nem imádás és dicséret-e az is, ha a teremtő műveit csodáljuk és a nagy törvényhozó törvényeit kutatjuk? S ha ez így van, nem rejlik-e boldogságunk egyik forrása s igazság után gyógyító lelkünknek egyik jutalma ép lelki tehetségeinknek olyatén kifejlődésében, hogy amit most csak kutatunk és sejtünk s tisztába hozni végleg nem bírunk, mindaz tisztán áll majd elénk? . . . Nem alkalmasak-e a természettudományok az alázt bennünk való meggyökeresítésére? ! . . . Azért ne kicsinyeljük a pozitív tudományokat; minden szakukat és águkat nagy haszonnal művelhetjük; olyan a természet-tudomány földje, mint Kánaán, melynek minden vidékét, minden darabját művelés alá lehetett fogni. Az izraelitáknak nem kellett Kánaánt műveletlenül bitang jószágkép hever-

tetniök azért, mert földje meg volt fertőztetve előbbi lakóitól, hanem művelniök kellett azt és lakniök, az isteni törvényeknek engedelmeskedniök, s munkájuk zsengeit Istennek ajánlaniök.

Meg vagyok győződve, hogy a tisztult, tudományos gondolkozás egyre tágabb tért hódít ennek a méltányos tekintetnek és kölcsönös tiszteletnek s útját egyengeti a tökéletes harmóniának kinyilatkozás és tudomány közt. Részvétellel tekintünk le majd akkor azokra a félreértésekre, melyek az emberi szellem hirtelenkedéseiből származnak, s egyfelől az Isten műveit emberi méretekbe szorítják, másfelől türelemmel sem bírnak arra, hogy egyéni nézeteiket s nehézségeiket türtőztessék, s a haladás és kiegyezés lassú lépteivel közeledjenek a megoldások távolosó pontja felé. Részvétellel fogunk akkor letekinteni azokra a hősködésekre, melyeket a könnyű fegyverzetű, animozitással bőven rendelkező tudomány magának megengedett, sajnálattal léptetjük el majd lelki szemeink elé a szűkkeblűség kétféle híveit is: az egyik fajtát, mely a tudományt félreértve, a talmit a szín-arannyal összezavarva az anathemat mondta ki, s a másik fajtát, mely az anathemának erélyességével sem rendelkezett, miután elvesztette lábái alól a hitnek talaját. Ez a legszegyenletesebb képviselője a racionalista teológiának. Ez fél a tudománytól s nem bízik a kinyilatkoztatásban; a tudomány kiütötte a racionalizmusnak reszketeg kezeiből a bibliát, s most ott áll szégyenében s tehetetlenségében a nagy észelvi hatalom, a racionalista teológia. Híven kifejezi a lemondást s a bizalmatlanságot Schleiermacher, midőn így ír egyik barátjának: «Ha Ön a természettudományok jelenlegi hatalmi állását s terjeszkedését szemügyre veszi s azt látja, hogy ez a tudomány nagy világnézeteket alakít, ugyan mily gondolat, mily sejtetem szállja meg lelkét? Mit gondol, mi lesz teológiánkból, mi lesz evangélikus kereszténységünkből? . . . Azt sejttem, hogy soktól kell megválnunk, sok mindenféle nélkül beérnünk, amit most még a kereszténység lényegének tartunk. Nem akarok a teremtés hat napjáról szólani, csak azt kérdem, ugyan meddig képes magát fönn tartani magának a teremtésnek fogalma a természettudományos kombinációknak előretörtető árjával szemben, melynek árvelt ember ki nem térhet? . . . Mi lesz akkor, kedves barátom? Én nem élem meg ezt az időt, s nyugodtan fekehetem le; de mit szándékozik Ön s mit szándékoznak kortársai tenni?» (Theologische Studien u. Kritiken, 489).

Nem sajnálatos, sőt szégyenletes hangok és szövegek ezek? Így történik, ha valaki helytelen álláspontra áll; ha leszegezi gondolatait a deszkához, mely koporsója lesz, ha leenyvezi szárnyait a lépes-vesszőhöz, melyet nem ő tart, de amely őt fogja le. «Infirmæ providentiæ nostræ», gyöngé, beteges gondolatok, melyeket a fölfogás szűk látóköre s a félelem inspirál. Ilyeneket csak az írhat, aki a szentírást a betűhöz köti, s a természettudományt nem ismeri.

A félelem rossz tanácsadó; nincs mit félnünk; sőt a természettudományt a theológiának előcsarnokában szívesen látjuk; dolgozzék gőzerővel; betűzze az Isten gondolatait, rakja össze a betűket, a sorokat; állítsa föl az Úr eszméinek kifejezéseit; tárja ki a föld rétegeit, mint összehajtott, elgömbült pergament-hártyát; elevenítse föl a régi flóra színeit; támassza föl a megkövült állatvilágot; állítsa össze kilúgozott csontjait; hogy nagy, minél nagyobb fogalmat alkossunk magunknak az Istenről.

A természettudomány csak szubstrátumát nyújtja az Isten fogalmának. Az Úr a maga képét, értelmét, bölcsességét, szeretetét, hatalmát, örökkévalóságát kifejezte a természetben. De a természet csupa dirib-darab, csupa tér és idő; a térben csupa egység és egyed, az időben csupa perc és évszak. Az emberi tudomány végig bukácsol ezen a sok, töméntelen dirib-darabon, mint a szekér a fagyos úton, mint a lépegető varjú a törés-földön. Az emberi ész vajudik a föladat nehézségei közt. Az Isten képe az emberi észben úgy alakul ki, mint a khaoszból a világrend. A khaoszból is csupa rész, dirib-darab, csupa zűrzavar, romok, darabok kellő egység és egymásbafogódzás nélkül; később aztán a részek illeszkednek, az elemek békülnek, az összeköttetések tartósak, a kiegyenlítések megbízhatók lesznek; a sokaságban az egység, az anyagban a forma, a mindenségben a gondolat lép föl. Csak ekkor kész a világ. Ime az Isten képe, a gondolat harmóniája és szépsége van rajta.

S hogyan áll az Isten képének, a természet fölértésének ügye az emberi észben? Mondom, az is khaosz; csupa dirib-darab; tömbök, lécek, tuskók, deszkák, szilánkok esztelen rendetlenségben. Vajúdik az ész; nem bír a tömeggel, nem bír a sokasággal, az anyaggal! Midőn egy kis nyugalomra szert tesz, hozzáfog a szervezéshez, a rendszerezéshez. Akar a sokaságba egységet, az anyagba formát, a sok vonásba harmóniát teremteni; ezt a filozofáló, a theologizáló ész teszi. Igen ám, de mi történik? Ismeretünk a természetről,

az Isten műveiről nem kész. A természettudomány egyre szállítja az anyagot, a dirib-darabokat, a részeket; néha úgy elárasztja az építési telket, hogy mozogni sem lehet rajta; sőt föl kell szakítani az eddig lerakott alapokat; új építési tervet kell készíteni; az előbbi tervezet kisszerűnek, szegényesnek bizonyult. Így folyik ez a játék folyton.

Vagy visszanyúlva a természet kialakulásának képéhez, melyet utánoz a természetről való fogalmunknak kialakulása, azt mondhatnám, hogy valamint a régi korszakokban megnyílt a föld, s a tüzes láva újra elborította a már keletkezett kérget; vagy pedig a kontinensek süllyedésével a tengerek elborították a már keletkezett világot: úgy történik ez a természet fogalmának kialakulásában is. Összezsínálunk magunknak valamiféle fogalmat, az idea kezd derengeni az anyag fölött; de ime a fölfedezések útéseitől megreped a talaj, melyen fölfogásunk épült, a tudományos adatok árja, mint lávaár kitör az eddig ismeretlen mélységekből, s elpusztítja nézeteinket; a tudomány elárasztja adatokkal, infuzóriumokkal; a folyóiratok, a természettudományos bulletinek telvék bámulatatos apróságokkal: csupa új szállítmány, új dirib-darab, összefüggéstelen adathalmazok.

Az idea ilyenkor fuldoklik. Megsiratjuk az emberi ész elkészült s most romlásnak indult művét. Be kár érte, mondjuk, be kár a nagyszerű fölfogásért. Mi lesz velünk, ha a föld nem a világ központja? ha azok a csillagok nem azért ragyognak, hogy álmainkat hímezzék? ha a föld régi történetéhez képest az ember megjelenése e földön egy szempillanat? Mi más, mi szép volt az a hit, hogy az Úristen hat nap alatt teremtett mindent, s hatodik nap este bevezette az embert a paradicsomba, puha, mohos ágyra, első pihenőre? Ime a tudomány látvája szétrepesztí a tündérvilág talajait, elárasztja e kedves fölfogást a dirib-darabok görgetegével, s az ész válni kényszerül megalkotott világától s újnak építéséhez fog. Kegyetlen sors!

S hányszor kell neki az idea-alakulásnak e váltakozását megérnie?

Beláthatatlanul sokszor! A tudomány fejjik, forog és szállít anyagot; a filozófia és theológia pedig épít belőle egyéges nézetet.

Legyünk meggyőződve, minden fázisa e gondolat-kialakulásnak, az Isten műve fogalmának, ragyogóbb, szebb, főségebb s igazabb az előbbinél. A természettudomány a nyers munkát végzi; neki nem kell törődnie az egésszel,

a gondolattal, az ideával. A fizikus a természetnek fizikai, a kemikus a kémiai erőit, a geológus a földkérget, a csillagász az égi testeket vizsgálja, kutatja; egységre, a legfelső okokra és okra visszavezetni a kutatás adatait, az a mi dolgunk, theológusoké; a sok vonásból képet alkotni, azt megrajzolni, árnyékolni, deríteni, a mi föladatunk. A tudomány segít rá! Mily nagy szolgálatokat tesz tehát nekünk. Ő nem is képes az egységesítésre, s a részekből az egységes gondolatnak megalakítására; ez a munka reánk vár. Ne fussunk el tehát ideáinkkal a hegyekre; ne féltsük azokat! Legyünk meggyőződve, hogy örök értékűek; de még nem készek. Nunc cognosco ex parte . . . videmus nunc per speculum in aenigmate. Egyre készülnek; teljesebbekké, igazabbakká, istenibbekké lesznek; az emberit le kell róluk törölni; ezeket a törléseket végzi folyton a tudomány.

Nézeteink, tudásunk nem teljesek, következésképp sehol sem zárhatók le. Kiveszem Aristoteles logikáját, mely úgy látszik teljes és befejezett egész. De a természettudományok s minden nézet és gondolat, mely azokból való, vagy azokkal határos, befejezett egésznek nem mondhatók; ellenkezésképp mindenütt magukon hordják a befejezetlenség típusát; minden gondolat egy-egy lap, minden hipotézis vagy thézis egy-egy kötet, melynek végén azt olvassuk: folytatása következik. Meg vagyok győződve, hogy a mi századunk is még csak a kőfejtés és kőfaragás durva munkáját végezte; kérges kézzel, alantjáró gondolkozással, piszkos köténnyel, gyakran káromkodva: így szokott ez lenni még templomépítésnél is; föl van túrva, össze van taposva a bánya környéke, hol a gót dómok rózsáit faragják; szilánk és törmelék földi még azt a helyet is, hol a szentély és az oltár fog állani; hiába, a durvaság tökéletlensége jár egységesítő, teremtő, művészi gondolatok előtt fertálmesterként; később tör csak át az eszme fönsége; kifejezést nyer a kőben, s megszenteli a helyet s imára készíti a káromkodókat is. Míg tehát az eszme át nem tör, míg vonásait meg nem teremtettük, addig a szolgálatjára készülő anyag is elnyomja magát az eszmét.

Míg a természettudományok kiskorúságban tengődnek, addig a mély behatástól függő eszméket elő nem segíthetik; de mihelyt haladásukkal az eszme fölértésére emelhetnek, ragadjuk azt meg, s váljunk meg könnyű lélekkel az addig becézett, kiskorú és gyámoltalan nézetektől.

A teremtés hat napjára vonatkozólag fejtegeti ezt a gon-

dolatot Baltzer, s épügy alkalmazhatjuk eszmemenetét más, hasontárgyú kérdésekre: «A skolasztikát követő korban a theológiai iskolák mellőzték a teremtés leírását s az ahhoz fűződő nagy, szellemi érdeket. Átengedték a szentírás e gyönyörű darabját a hitetlenség gúnyjának. S jóllehet meg kell engednünk, hogy a hat nap művét belső eszméje szerint föl nem foghatták addig, míg a természettudományok kiskorúságban leledzettek, s bár el kell ismernünk, hogy addig a leírás történeti tartalma is egy eltakart darabja s tárgya volt a hitnek, melyet hinni lehetett, mélyebb értés nélkül; még sem tarthatjuk azt szerencsés eljárásnak, hogy a theológia a szentírásnak ezen az atyáktól annyira figyelembe vett s méltányolt részletéről levette a kezét a nélkül, hogy megvédését Szent Ágoston szellemében s a tőle kijelölt irányban megkísérelte volna. Azóta a dolog megváltozott. Attól a pillanattól kezdve, amidőn Cartesius, Leibniz, Buffon a természettudományokat is életre keltették, s a tudomány haladásával a fölfogás mélyebbre hatolt bele a kozmikus és telurikus teremtés tényeibe; amióta az Ádámmal föllépő történeti korszakokat megelőző geológiai és kozmikus idők láncára bukkantunk, amely fejlődés új fontosságot tulajdonított a hat nap műveinek: azóta újra föléledt a Genézis leírása iránt az érdeklődés, s megszűnt a nyegle divat, mely a fontos leírást frivol viccekre használta föl. A felületen rengő filozofizmus, melyet az enciklopedisták tettek divatossá, elnémult, s a bibliai kozmogóniának Szent Ágoston szellemében mozgó fölfogása új életre ébredt» (Die biblische Schöpfungsgeschichte. I. 133. l.).

Ime a természettudomány útját egyengeti az eszmének. Az eszmét szerencsés intuícióval természettudomány nélkül is lehet sejteni[ük], <s> hatalmas intelligenciáknak, amilyen volt Szent Ágoston, sikerült azt meg is ragadni; de a természettudományok haladása később ezt az eszmét úgy kialakítja és kifejti, hogy az már nem nagy intuícióknak kiváltságos gyönyörévé, hanem mindenkire nézve könnyen megközelíthető fölfogássá válik.

Ha pedig tényleg a természettudományok így segítik kialakítani az «eszmét», nemde ép azokban a korokban lesz a theológiára nézve legszükségesebb a természettudományok tanulmányozása, midőn azok gőzerővel dolgoznak, mikor az adatok új meg új halmaza tornyosul elénk, amely lázas munkában és amely kő-görgetegekben igen könnyű elveszteni az eszmét, elejteni az eszme Ariadne-fonalát.

Igen, tanulni, tanulmányozni a természettudományokat, ez lesz a modern teológiának egyik legfontosabb iránya. Ezáltal fogja a természet föl kutatott csoda-világából kiemelni az eszmét, ezáltal fogja megóvni a bibliát hozzá nem értő theologizálástól és filozofálástól, ezáltal tanítja meg a helyes eljárást a tárgy kezelésében ; elsajátítja a kellő tudást ; szert tesz tudományos érzékre ; tapintata kifejlik az adatok mérlegelésében ; nem lesz könnyenhívő, sem jajveszékelő ; nem köti meg a tudományt, de a bibliát sem köti a haladó s fejlődő felfogáshoz véglegesen : szóval fölhasználja a tudományt s nemcsak nem kompromittálja a teológiát, hanem ellenkezőleg nyg szolgálatokt tesz neki, s áltl aaaaaa hitnek és erkölcsnek.

Tehát tanulmányozni a természettudományokat, ez most egyik fő föladatunk. Akik ezt nem teszik, azoknál azt látjuk, hogy nagyhamar föladják a szentírás és a tudomány közt való kiegyenlítést ; elkészülnek az «egészséges», «észszerű» exegézisek, s megválnak a tudománytól, melynek nézeteivel a szentírást a maguk fölfogása szerint kiegyeztetni nem bírják. Csodálatos, szűk látkör vesz erőt gondolatainkon, s a betűnek zsarnokságától kivész az eszme. Lemondanak a tudomány minden új gondolatáról, s jól érzik magukat e lemondásukban, mert ezzel is hitüknek gondolnak áldozatot hozni, s úgy tartják, hogy a kinyilatkoztatás s a belefektetett hit annál ragyogóbban érvényesül, minél kevesebb magyarázatot és fölvilágosítást nyer a tudománytól. Nincs ugyan e fölfogásban sem fönség, sem mélység, sem igaz theológia, sem logika, csak «sana exegesis», vagyis a szavak közvetlen jelentése oly tárgyakban, melyek magukon hordják a viszonylagosságnak minden lehetőségét ; ezt «sana exegesis»-nek hívják, legalább addig, míg kisül, hogy a dolog nincs így ! P. Bosizio *Das Hexaameron und die Geologie* c. könyvében pl. azt olvassuk : «Midőn a teremtéstörténet igaz értelméről van szó, egészséges hermeneutika meg sem engedheti, hogy a teremtés napjairól geológiai korszakokat csináljunk s párhuzamot vonjunk köztük, s még kevésbé engedhető meg, hogy a növények, állatok többszöri teremtéséről beszéljünk, mikor a szentírás csak egyszer történt teremtésről emlékszik» (255. l.).

Nem lehet a szentírást a természettudománnyal szemben megvédeni, ha nem tudjuk, hogy miről van szó ; de nem tudhatjuk, hogy miről van szó, ha a modern gondolat igényeit s azoknak alapjait nem ismerjük. Dr. Michelis a

hatvanas években értekezést irt ily címmel: «Geologie und Theologie als die Lebensfrage der kirchlichen Wissenschaft». Nem gondoljuk, hogy túlzásba esett magában a címben is; nem, hiszen a teremtés elbeszélése a Genézisben alapját képezi a hitből kiinduló világnézetnek; a tudomány árama tényleg ez alapot mossa; következésképp ez érdekek okvetlenül kell foglalkoznunk. A támadást egyenértékű érvekkel, ugyanazon fegyverekkel kell visszavetnünk, amelyekkel a tudomány dolgozik; le kell tehát lépnünk a hit ragyogó felhőjéből a földre, szárnyalás helyett gyalogláshoz kell fognunk. Ha a régi állásponthoz ragaszkodunk minden áron, ne csodálkozzunk azon, hogy a keresztény nézetet meghaladott álláspontnak mondják. Ha valaki manapság a ptolemeusi csillagászati rendszerhez ragaszkodnék, mert a szentírás szavai a nap megállásáról a közvetlen értelem szerint sokkal jobban magyarázhatók ki Ptolemaeussal mint Kopernikussal, az ilyen embert igénytelensége miatt megcsodálhatnánk, de hitének észszerűségéről nem dicsérhetnők.

Azonban azért is szükséges a természettudományoknak tanulmányozása, mert a velük érintkező kinyilatkoztatási pontokon nem hizeleghetünk magunknak azzal, hogy a helyes álláspontot már sikerült elérnünk s a további fejleményekről nem szükséges aggódnunk. Nekünk nem szabad a teológiát, kivált e pontokon befejezettnek gondolnunk. Igazán nem tudom, hogy honnan ez a korai beérés az Isten műveinek föl kutatásában és megismerésében, hacsak nem a gondolat renyheségéből s a szellemi munkától való irtózásból.

Németül citálok Michelis értekezéséből egy helyet, mert a fordításban veszítene erejéből: «Ich glaube so wenig, dass die katholische Theologie in der Hauptsache schon das Notwendige geleistet hat, dass sie vielmehr erst in diesem fortgeschrittenen Stadium des menschlichen Bewusstseins den Kampf um die Prinzipien in einer intensiveren und innerlicheren Weise zu kämpfen hat, als je zuvor, wenn sie anders noch darauf Anspruch macht, in das Herz der Menschheit einzugreifen und nicht jener «liberalen» Politik Vorschub zu leisten, welche die *Theologie*, mit allem was daran hängt, *sehr gern auf ihrem sich selbst beräuchernden Ehrensitze seitwärts sitzen läßt und allenfalls selbst ein Körnchen mit beistreut, um sie in ihrer erwünschten Selbstbefriedigung zu erhalten, während sie selbst unterdessen aller Positionen sich bemächtigt, die den Zugang zum Herzen der Menschheit beherrschen*» (308. l.).

Ha valaki ezt a dogmákról s azoknak általában elfogadott jelentéséről értené, beleesnék Günther helytelen nézetébe s kárhóztatott tévelyébe; de az érintkező pontokra s a hit természetes alapjaira vonatkoztatva Michelis szavait, nemcsak nem tévedne, hanem ellenkezőleg a theológia feladatának helyes fölfogásáról tenne tanuságot.

Van azonban a természettudományok tanulmányozásának is bibéje; van e szükséglet kimondásának is veszélye, s ez a bibe, ez a veszély ismét a túlzásban rejlik. Valamint vannak, kik a hit félreértett kijelentéseivel, tehát dogmatizált, szubjektív véleményekkel beérik, s a tudomány haladásával nem törődnek: épúgy vannak, akik az ellenkező irányban túloznak s a tudomány változatos hipotéziseihez, hullámmó nézeteihez kötik a szentírást. Azok is, ezek is, kompromittálják azt, amit megvédeni s nagyratartani kívánnak.

A túlzás e részben nem ritka. Sőt mondhatom, hogy divatos. Valamint ugyanis a tudomány iránt való ellenszenv inkább maradi, elvonuló kedélyeket jellemez: úgy lesznek sokan, kik az idők haladó szellemének behatása alatt, túlzásba viszik a haladás ütemét s félreértik a tudomány képzelt világossága mellett a szentírást. Ezeknek jellemző vonása a kibékítés, a kiegyenlítés, az elsimítás. Ők szívesen engednek s alkalmazzák s hajlítgatják a szentírás állításait a modern tudomány nézeteihez. Nagy érdeklődéssel veszik tudomásul a tudomány valamely vívmányát, s rögtön fölhasználják azt a szentírás időszerű magyarázatára. Igyekvésük arra céloz, hogy a szentírás kozmogóniájában és geológiájában az újabb tudomány összes théziseit fölfedezzék; gyönyörűségük netovábbja abban áll, ha kimutathatják, hogy amit Buffon vagy Lyell tanít, azt Mózes is mondja. Mózes valamennyi természet-tudós hive, s ha nem is járt iskolába Lyellnél, de úgy beszél, akárcsak járt volna.

Mi a következménye ennek a tudományos sportnak?

Az, hogy a szentírás mondatait kánpadra húzzák, s nem érik be vele, hogy egy irányban megkínózzák; minden vélemény, minden hipotézis egy-egy modern kánpad, melyre a szent szövegnek rá kell illenie. Mivel pedig a tudományos nézetek gyorsan változnak, s egyik a másíknak sírásója, azért aztán a szentírásmagyarázat egyre el van foglalva s fut a szekér után, mely őt fel nem veszi. A benyomás, melyet az ily eljárás gyakorol, a lehető legrosszabb. Azt kérdezik maguktól az emberek: van-e annak a szentírásnak egyáltalá-

ban értelme, midőn minden értelmet és jelentést föltalálhatni benne? Miféle világosság az, melyet nekünk Isten a szent szövegben gyújtott, melyről az egyik azt mondja: verőfény, a másik azt: sötétség! S miféle hitele van az olyan kinyilatkoztatásnak, melyet úgy látszik az idők s a nézetek szükségleteihez szabnak, mely alakot cserél a tudomány nyomása alatt?

Ezek a nehézségek valóban alaposak, ha a koncesszionistákat s a konkordisták bizonyos osztályát tartjuk szem előtt; azonban félreértéseknek bizonyulnak, ha a szövegbe való behatolást s a tudomány segítségével a szentírási szóknak mélyebb felfogását kifogásolják, azt lehetlenné tenni akarják, s az ez értelemben vett haladást hibáztatják. Itt is a középut az aranyút; a nézetek változnak, a szentírás értelmezése is tűr haladást, de ennek a haladásnak alaposnak kell lennie; nem szabad kapkodnunk, nem félnünk, nem herézissel vádolnunk mindjárt valakit, hanem hozzáértő alaposággal kell a véleményeket fontolgatnunk, az átmeneti vélemények bizonytalanságát számba vennünk, a fejletlenség kérdőjelei közt magunkat türtöztetnünk, s akkor sem a tudományt nem okoljuk tévedéssel, sem a szentírást nem kompromittáljuk elhamarkodással.

Hogy ezekbe a bajokba bele ne essünk, mindenkéltől helyes érzékre teszünk szert a természettudományokkal való foglalkozás által. Minden tudománynak megvan a maga sajátlagos légköre, amely befolyásolja a gondolkozást s bizonyos irányba tereli azt. Az embernek nemcsak az alakja, az arca, a lelkülete tükrözteti a foglalkozását, hanem a gondolkozásmódja is. A tudományban más a matematikusnak, más a természettudósnak, más megint a filozófnak s a teológusnak sajátos szellemi típusa; különböző lévén a tudományok iránya, más-más habitus, más-más lelki hajlandóság fejlődik ki észjárásában, s nehézségei és kifogásai is ez irányok különféleségéből valók. A teológusnak hajlandósága nagyban különbözik a természettudósétól. A teológus előtt dominál a causa prima, az abszolút akarat, az abszolút kezdet. A természettudóshoz ez nem tartozik; előtte ellenkezőleg minden hosszú sorokban mutatkozik be. A törvény a «Deus ex machina»-t kizárja. A kész, a befejezett nem jelentkezik előtte egyszerre, egy ugrással; hanem ő azt tartja, hogy minden lesz. Ugrásokat nem ismer; az összetett egyszerűre vezet vissza; minden állapotot más állapotra, más egyszerűbb erőkre. Ha érvei és pozitív adatai

nincsenek, fordul az analógiákhoz, más hasonló történésekkel kipótolja a közvetlen bizonyítás hézagait; gyakran széles ívekben áthidal örvényeket, ez örvényekbe bele nem állíthatja pilléreit, az örvényekben elbukik egyáltalában minden pozitív adat, mert a kutatásnak lehetősége közvetlenül ki van zárva; de ily esetekben is segít magán; hipotéziseit általános elvekre, föltételekre, posztulátumokra fekteti; inkább sejt és sejtet, mint bizonyít; vezéricsillaga az általános analógia s a természetben mindenütt föllelhető törvényszerűség. A theológus talán kifogásolni fogja ez eljárást; fölöslegesnek, be nem bizonyítottnak látszik előtte a szisztéma kedvéért fölvett magyarázat; ő sokkal gyorsabban végezne a problémával; megteremtetné, létbe hivatná a végtelen, abszolút akarat által.

Ez általános irányzatokat példákkal illusztrálom, melyek világosan élénk tárják majd, hogy mit értek érzék alatt, s hogy mennyire szükséges ez érzék már csak azért is, hogy ne akadékoskodjunk fölöslegesen s értsük meg egymást.

Minden tudomány egy «ens rationis»-t akar megalkotni; azzal bajlódik, azzal küzködik, azzal álmodik; ez az ens rationis a törvény; a törvényt fölismerni, megállapítani, ez az ő feladata; miután a törvényt fölismerte, alkalmaznia kell azt mindenütt mindenre; a tudomány olyan mint egy kulcsárné, tömérdek szoba, láda, fiók van keze alatt; az a sok láda, fiók azonban mind zárva van: csak annyiban az övé, amennyiben ki tudja nyitni azokat, s hogy nyitogathassa, arra valók a törvények kulcsai; rengeteg kulcsköteg csörömpöl a tudomány-kulcsárasszony oldalán, s azon van, hogy minél több kulcsot fűzhessen korongjára. Azonban a tömeggel be nem éri; minél többet nyitogat, annál világosabb lesz előtte, hogy a kulcsokat egységesíteni, sok alapot egyre visszavezetni lehet, s így azután azon töri fejét, hogy minél több ládát és fiókot minél kevesebb kulccsal, s ha lehetne, akár csak egy egyetlen kulccsal nyithasson ki. Azért egységesít, összevon, visszavezet minél többet egyre. Látja, hogy a folyékony, forgó test mint formálódik gömbbé s mint lapul össze a sarkokon; azért tehát azt következteti, hogy a föld is valamikor lágy volt; látja, hogy némely kőzetek úgy rakódtak le, úgy hajlottak és zsugorodtak meg, mintha bugyborékoltak, tódultak, duzzadtak, torlódtak volna, azért azt mondja róluk, hogy ezek izzó állapotban voltak; mások meg úgy rétegesedtek, mintha finom iszap képezte volna azokat, azért ezekről azt mondja,

vízből lettek; látja azt is, hogy valami szálló, gomolygó ködféle terjeng a világűr több vidékén, azért azt gondolja, hogy ősködöt teremtett eredetileg az Isten, azaz, hogy azt nem mondja, hogy Isten teremtett ősködöt, hanem ősködre szereti visszavezetni a világok kezdetét, abba akarja beakasztani a fejlődésnek sodró szálát.

Már most mit csináljon a theológus e hipotézisekkel? Ostromolja-e, tönkre tegye-e azokat? mutassa-e ki, hogy gyöngé hipotézisek, melyek szót sem érdemelnek? leplezze-e le gyöngé oldalaikat, s mutasson-e rá az ellenkező fölfogás valószínűségeire? szóval viselkedjék-e valami titkos vagy bevallott ellenséges érzülettel? Erre nézve azt kérdem, hogy ugyan mire volna az jó? Ellenkezik-e ez a szentírás valamely állításával? Ha ellenkezik a valósággal, hagyján, azt szabad kimutatni, föltüntetni; ha valaki mint természet-tudós kimutatja, hogy a két sarkon való lelapulás s az egyenlítői felduzzadás nem cáfolhatatlan bizonyossága annak, hogy a föld valamikor csakugyan hevenyfolyó állapotban volt, azt értem és nem ellenzem. Kétségtelen, hogy tömegének egyenlőtlen mozgási sebessége miatt szükségképen ilyen alakot ölt minden híg teke, ha saját tengelye körül forog; azonban kérdezheti Playfair-rel, Reclus-vel, hogy vajjon nem domborodnék-e ki az egyenlítője táján még a szilárd gömb is, ha végtelen századok során folyton forogna; mert nincs oly anyag, mely teljesen hajlékonyság nélküli volna, s a műhelyeinkben alkalmazott erős nyomás mellett, mely pedig bizonyára sokkal gyöngébb mint a bolygói erők nyomása, minden szilárd test, még a vas és acél is folyadék-ként idomítható (A Föld, Reclus. 19. l.). A föld belsejének hevenyfolyékony állapota is kétséges; Lyell, Greenough, Wagner geológiai mithosznak, dajkamesének mondják; lehet tehát azt az egész teoriát kétségbe vonni; volt-e ősköd, nem volt-e; volt-e izzó, hevenyfolyékony a föld, vagy nem volt? ezek hipotézisek, tagadhatók, állíthatók.

Ily körülmények közt a szoros logika alapján valóban mindkettőt elgondolhatjuk; azt is, hogy az Isten ősködöt teremtett s belefektette a kifejlődések bámulatos láncolatát; azt is, hogy az Isten a világot készen teremtette; a föld-gömb nem volt izzó, nem volt folyékony, a réteges hegységeket kivéve, melyeket a víznek tulajdonítunk, a föld tömege mindjárt szilárd állapotban teremtett. Igen, mondhatja ezt, akinek tetszik; sőt a világűrben feltűnedező analógiákra is azt mondhatja: ami másutt van, nem következik, hogy ná-

lunk is okvetlenül volt ; a tapasztalati kutatás e részben kényszerítő, biztos adatokkal nem szolgál. De más a szoros kimutatás, a szoros bizonyítás, s <más> a természet millió változataiból merített általános irányzat, mondhatnám «heurisztikus elv»; ez az utóbbi nagy tapintattal el fogja igazítani a természettudóst, hogy különböző nézetek közt válasszon. S ugyan melyikét fogja választani, s melyikét kell neki választani? okvetlenül az előbbit. A teremtésben látjuk, hogy a fejlődés minden ponton be van tartva ; a természet a tudománynak is csak oly föltétel alatt szolgálhat tárgyaúl, ha a fejlődés, egymásután szoros és következetes azért a természettudomány irányzatát mindig a legprimitívebb állapotokra való visszavezetés és visszanyulás képezi. Ha látunk egy tyúkot s gondolkozunk arról, hogy a mult percben állt-e elő a maga meglett tyúkságában, vagy pedig csirke volt-e azelőtt ; ha látunk törzsökös fát, gumós, mohos ágakkal, széltől szétvetett fészkekkel, bizonyára azt gondoljuk, hogy ez nem tegnapi ültetés, de valaha mégis csemete volt : a természetről való fölfogásunk mindig a primitív kiindulásokra vezeti vissza a dolgokat. De Isten teremthette a fát gumósan, a tyúkot átélt csirke-kor nélkül ; mindenesetre; de ez nem természettudomány, hanem filozófia, s amennyiben tényről van szó, annyiban csakis isteni kinyilatkoztatás közölheti azt velünk.

«Nem lehetséges-e, hogy Isten a paradicsomot s az egész föld vegetációját egy pillanat alatt megteremtette, tölgyeket és cedrusokat hívott létre, melyek úgy tűnhetnének föl, mintha 100 éves aggastyánok volnának, holott a tegnapnak gyermekei?» (Reusch, Bibel und Natur. 189). Tagadhatlanul lehetséges, de nem neveltséges-e ugyanakkor Chateaubriand-nak gondolata, hogy az Isten, ha a világot fejlett stádiumba hívta létre, nemcsak fákat, de a fákon «tavalyi», elhagyott fészkeket, nemcsak kivájt sziklájú tengerpartokat, hanem üres csigahéjakat is teremtett, miután a világ fejlett állapotához ez mind tartozik. Elismerem, hogy ezt Isten mind megtehetette ; elismerem, hogy a világot az első szép tavasz májusának megfelelő állapotban teremthette ; karikázó lepkéket, zümmögő méheket röptükben ; madarakat tojáson-ültükben ; cincéreket bajuszpödrő-félben ; halacs-kákat fölvetődésük, pacsirtákat lebegésük pillanatában ; de ezzel a világnézettel a tudományban nem hódítunk ; ellenkezik minden reális és pozitív hajlamainkkal. Valamely kikezdő állapot természetesen szükséges, a végtelenbe nem

mehetünk, de ha természettudományos hajlamainkra reflektálunk, akkor ez az állapot nem lesz a kész világ, hanem a fejlődésnek induló világ.

Nincs fönségesebb gondolat, mint az, hogy Isten mindent egyszerre teremtett, Szent Ágoston fölfogása szerint; amit mások oda módosítottak, hogy lassú, egymásután való fejlődési korszakokon át fejlesztette a világot a mai előhaldottság fokáig.

A tudákos ember e világnézetre ráfoghatja, hogy mire valók a fejlődési korszakok? mire valók azok a századok és ezredek? mit vesztegette volna Isten az időt, hogy a földet hosszú, beláthatlan kerülő-utakon gördítse jelen fejlettségének állapotába; emberi lakásnak készítette, s íme az ember csak millió évek múlva jelent meg rajta, holott az Isten a lakást a bennlakóval együtt egy pillanat alatt megteremtette volna.

No, szó ami szó, emberszagot érzek, mikor ezt olvasom; ez oly emberi gondolkozás, amelynek szűkkeblűségét minden lépten-nyomon megszegyeníteni tartozunk. Ezzel az emberi mértékkel az Isten műveinek méltatásában nem boldogulunk. A világ tényleg százezer és százezer éves volt, mielőtt az ember lakóhelye volt, azt tudjuk, ha nem is az ősködből, de a réteges hegységekből. A szűkkeblűségnek legaranyosabb képviselői, az emberi gondolat kaptafájával dolgozó «letterista» teológusok természetesen e vakmerő kijelentéstől nekimennek a falnak. Ők mindent ki akarnak magyarázni a vízözönnel; a hat napot meghagyják 24 órai napoknak, a többit elvégzi a vízözön; de bármennyire iparkodnak a vízözön pusztításaiból összerakni a világ hegyeit, nem sikerül nekik semmi. Az ember föltünte előtt csodálatos világok, faunák és flórák voltak a földön. Tehát a lakás sokáig készült, s a lakó nagykésőn jelent meg! Mennyi veszteség, vesztegetés és hiába való termelés! Hát még az infuzóriumok csodálatos világa; mire való az, minek az a vesztegetése a létnek és életnek? Hát a csillagok az űrben? ha pityke-szegeknek nem tartjuk azokat a csillogó, ragyogó, de roppant távolságban veszteglő testeket, ugyancsak nem találjuk ki, hogy mire valók azok a világon. Nem-e azért, hogy tavainkon tükrözzenek s a pásztoemberek szórakozására szolgáljanak? pláne, ha a föld nem is központja a mindenségnek, hanem olyan csillag, mint a többi?! Legyen elég ennyit az emberieskedésből! Lépten-nyomon kényszerülünk szétvetni szerény nézeteink deszkafalait s korrigálni

azt az együgyű cél-eszmét, mely a közvetlen benyomások és hasznossági tekintetek szerint méri s rendezi a világot. Sokszor olvashatjuk, hogy a természettudomány persziflálja a cél-eszmét s a theológiát; hát, hogy a célt nem találná föl a természetben, azt senki sem állíthatja, de ha theológia ellen valamikor méltán állást foglalni lehet, az csak ilyenféle theológia lehet: célszerűségi gondolatok, melyeket az ember tákolt össze magának, s melyek nem hogy vezérelnék a tudományt, hanem ellenkezőleg megkötik s akadályozzák haladását.

Ismétellem tehát, a természettudomány igenis kényszerít annak elfogadására, hogy az ember előtt a földön sok évezred folyhatott, s következőleg, hogy az a beteges, majdnem azt mondanám, gazdasszonyi gondolat, hogy Isten a világot közvetlenül az ember teremtése előtt hívta létebe, nem szorít, nem készítet. Ha pedig ez oldalról szabad a vásár, márcsak hajoljunk inkább a föld természetes fejlődése felé, mint a kész létbehívás felé. Ne kifogásoljuk a századok hosszú sorait, melyekkel a geológia szeret dolgozni; teljék ellenkezőleg nekünk is kedvünk az Isten művének évezredjein, melyek hosszú, lassú folyása jelképezi a teremtő örökkévalóságát. Az embernek világot teremtett, melynek kiterjedését mérni képtelen, ez az űr az Isten mérhetetlenségének képe: épen úgy világot teremtett az embernek az Úr, melynek jelen napjai és századai a beláthatlan létnek és fejlődésnek apró, felvetődő fodrait képezik. Ez az idő jelképezi az Isten örökkévalóságát. Az ősködből kifejlődő világok pedig, melyeket az Isten az élet alakjainak csiráival megtermékenyített, jelképezik azt az örök, végtelen gondolatot, mely mindent magában foglal s mindent a fejletlenség csiráiba tud beleszorítani, khaoszba világokat, magokba színpompás virágokat, tojásokba énekes madarakat, gubókba szivárványos lepke-szárnyakat.

Igy értem én a természettudományos érzéket, mely a tudomány irányzatát fölfogja, s nem akadékoskodik, nem akad fönn ex professo minden új, lendületes gondolon.

S veszítünk-e e theológiai nézet elfogadásával s e tudományos állásfoglalással valamit? Semmit; ismétlem, semmit sem veszítünk, hanem csak nyerünk. Megnyerjük azt, hogy világosan kijelentjük már állásfoglalásunk által is, hogy a szentírás erről, a teremtés mikéntjéről semmit sem szól; ha tetszik, fogadják el, hogy egyszerre teremtette meg készen a világot, ha tetszik, mondják, hogy lassú, folytonos fejlődések útján lépett a jelen stádiumába. Megnyerjük azt, hogy

lehetőleg függetlenítjük a szentírást a változó tudományos nézetektől, a kinyilatkoztatást össze nem keverjük a természettudománnyal. Megnyerjük azt, hogy nem hátrálunk meg folyton-folyvást a kinyilatkoztatás állítólagos határvonalával. Nem a vert hadsereg képét tárjuk ellenségeink szeméi elé kapkodásainkban, hanem a biztos alapokon álló, különböző tudomány nyugodt öntudatosságával fogadjuk a nézetekben előálló változásokat.

A nézetváltozások a teológiában nem tesznek jó benyomást, de azért mégis elkerülhetetlenek. Tekintsünk csak a teremtés történetére, mily tarka változatait vesszük ott észre a teológiai vélekedéseknek. Nagy jótéteményt tett volna a teológiának az, aki kimutathatta volna a mózesi Genézisnek igaz értelmét, hogy mit kell ott elfogadnunk isteni kijelentésnek, s mint kell értenünk azokat a sorokat. De ilyen jötevő nem támadt; Szent Ágoston lángszelleme világított bele leghálásabban a sötétségbe. Ő az eszmének embere; ő a Genézisben is nem betűt, de eszmét keresett. A haladó tudomány megerősít minket abban, hogy valóban eszmét kell a Genézisben keresni. De már most, mi lesz az az eszme? Vajjon csak a teremtés s az Isten uralmának eszméje? Kozmogonikus vagy geogonikus fejlődés eszméje? Vajjon csak teológiai igazság, történeti egymásutánok előadása nélkül? S ha történet is a teremtés-történet, mennyiben szorít, mennyiben keret? vagy tán semmiféle határt, semmiféle korlátot nem állít föl a természettudományos kutatásnak?

Stoppani annyira ment, hogy allegóriának nézte a biblia egész teremtés-történetét; miért ment annyira? Mert fájt neki az a folytonos meghátrálás, melyet a konkordisták is végeznek, s ezáltal a szentírás tekintélyét kétségnek, hitelenségnek, gúnynak és támadásnak teszik ki. Fájt neki, hogy a teológiát láncon viszi a természettudomány s végeztet vele medvetáncokat; úgy, amint ő füttyül, úgy táncol a tudományok királynéja. Fájt neki, hogy a teológia folytonos kényszerhelyzetben a természettudománnyal szemben új meg új engedményeket kényszerül tenni, elfoglalt álláspontjait föladni; világos ebből — így okoskodott Stoppani —, hogy a teológia állásfoglalása helytelen, vagy legalább a methodus rossz.

Nem hibáztatom Stoppani következtetését, bár hibáztatom azt az expedienst, melyet ajánl; az én véleményem az: Adjunk teljes szabadságot a strikt természettudománynak s ne kössük a tudományos haladás semmiféle stádiumában a

már elért vívmányokhoz a theológiát. Ne használjuk föl a vívmányokat arra, hogy azt mondjuk : nézzétek, íme ugyanezt mondja az Írás; nem ; az Írás azt nem mondja ; az természettudományos magyarázatokat nem ad ; nagyjában hatalmas, átlagos vonásokban történetet ad élénk, a világteremtés történetét, de különben magyarázatok nincsenek benne. Csak így szabadulunk a folytonos és fölösleges nézetváltoztatástól, csak így oldjuk le a theológiát a kényszer láncáról.

A túlzó «betűző» theológusok is szolgálják e visszás állapotokat, mert hívei lévén a betűnek, a tudományos hipotéziseket követő írás-magyarázókat még külön figyelmeztetik, hogy vigyázzanak, s csak az erőszaknak engedjenek. Szerintük a hat napnak hat korszakról való értelmezését csak a természettudományok kényszere vasalhatja ki a theológusokból. Nincs igazuk ; nemcsak a természettudományok nyomásának tulajdonítandó a Genézis első két fejezetének sokféle magyarázata ; az exegézis által nyújtott néz pontok is elegendők a nézetek formálására. Van a dologban magában elég nehézség, s úgy látszik, hogy Szent Ágostont is elsősorban a szövegnek exegetizálása s a szentírás más helyeivel való megegyeztetése indította az ismeretes szövegmagyarázatra. Tehát nem szabad a dolgot úgy előadni, mintha a betű szerint való magyarázat a theológiának kedvelt s kíváltságolt véleménye volna, amelytől csak a tudomány készítette őt megválni ; semmiestre ; már a merő exegetikus tekintet is rávitte az eszmei irányzatra. Téved tehát Bosizio, mikor így ír : «Vom einfach vorliegenden Sinne des hl. Textes (a hat napnak betűszerint való értelmezését érti) kann man nur dann und erst dann und nur insofern abgehen, als die Geologie ihre geogonischen Lehrsätze, welche mit den klar vorliegenden Wortsinne der Schrift unvereinbar scheinen, durch evident unläugbare Gründe als wahr bezeugt haben wird ; so lange aber dies noch nicht der Fall ist, könne und brauche man nicht vom einfach vorliegenden Sinne abzuweichen» (i. m. 119. l.).

E szerint a természettudományok mélyebb átértése nemcsak a kellő érzéket biztosítja a theológusnak, melynek következtében sok összeütközést elkerül, hanem arra is képesíti, hogy a természettudományokat össze ne keverje a dogmával s a szentírással, s fölismerje a természettudományos nézeteknek sok tekintetben efémer, átmeneti értékét. Hiszen a természettudományok is lőnek bakokat, de még milyeneket ! A kezdődő geológia mennyi sületlenséget produkált, s

vannak-e fantasztikusabb, lázasabb álmképek, mint a kövületekről szóló különböző nézetek és hipotézisek? Ki akarna abból a «tudományból», mely a kövületeket bizonyos földkövérségnek, föld-erjedésnek, a kövek nemző erejének, titkos, lappangó kvalitásoknak tulajdonította? Gondoljunk arra az eszmé-tisztulásra is, mely a kövületekkel kapcsolatban a vízözönről, annak hatásairól végbement. Az hintette be a földet, a magas hegyeket kagylókkal, rákokkal; a víz jött föl a hegyekre s hozta magával lakóit, melyeket azután csalárdul ott hagyott, s nem a hegyek emelkedtek ki a tengerekből. Azt elgondolni, hogy szárazföldünk valamikor tenger volt, s hogy a tenger megint szárazföld lesz, nagy szellemi munkába s gondolat-emancipációba került. Azt elgondolni, hogy hegységeinket nem a vízözön kavarta s kanyarította össze, hanem hogy azok lassú munkában a tengerekben lettek, amennyiben réteges formációk, már tisztult, világos, geológiai nézetekre mutat. Vannak ugyan most is bizonyos visszaeső theológusok, akik a geológiában kontárokodnak s minden kövületet és réteges formációt a történeti idők színterére helyeznek, de ezeket csak speciálitásoknak és kövült-tudósoknak tekinthetjük.

A tudomány átesik a gyermekbetegségeken, s csak azután nyer határozott, megállapodott típust. Míg a vajudásokon át nem esett, addig lassan a testtel. Vergődéseket komoly számba nem vehetünk. Jó lesz ezt szem előtt tartani, hogy könnyűszerrel koncessziókat ne csináljunk, sem konkordátumot a természettudománnyal ne kössünk. Jól esik az embernek békét kötni s az eszmék határozatlanságán átesni; de legyen bennünk annyi önmehtagadás, hogy a tudománynak erjedését türelemmel bevárjuk, s az olcsó borból sokat ne vegyünk. Ennek a vásárnak nagyon nem örülhetünk. A tudomány nagy áldozatokat és óriás türelmet kíván; tudjuk, hogy mi is azzal az óhajjal zárjuk le testi szemeinket e földi világosságnak: «più di luce», «mehr Licht». Lehet, hogy arra is kényszerítettünk, hogy bevalljuk, hogy nem vagyunk képesek a látszólagos ellentmondást ki egyenlíteni; azért mégis mondhatjuk, hogy csak látszólagos az ellenmondás, mert sok jel mutat arra, hogy egyrészt nekünk lehet igazunk, másrészt pedig, hogy maga az ellentét újabb álláspontra segít, ahonnan a szétágazást és ellentmondást fensőbb egységbe és összhangba átmenni látjuk. Találóan és szépen mondja erre vonatkozólag Döllinger: «Tiefer graben, emsiger, rastloser prüfen, und nicht etwa

furchtsam zurückweichen, wo die Forschung zu unwillkommenen Ergebnissen führen möchte, das ist die Signatur des echten Theologen. Er wird nicht gleich scheu und ängstlich den Fuss zurückziehen, als ob er auf eine Natter getreten wäre, und die Flucht ergreifen, wenn ihm einmal ein bischen für unantastbar gehaltener Satz in dem dialektischen Prozesse seiner Untersuchung sich zu verflüchtigen scheint, oder eine vermeinte Wahrheit in Irrtum sich zu verkehren droht. Jenen Wilden wird er doch nicht gleichen wollen, welche eine Eklipse nicht sehen können, ohne in Angst zu geraten für das Schicksal der Sonne» (Die Vergangenheit und Gegenwart der kath. Theologie. 27. l.).

Minden szó aranyat ér. Mily mérséklet, önuralom, türelem szól felénk ez idézetből! Mérséklet, kivált azoknak hamaros munkájára vonatkozólag, kik be nem várhatják, hogy mindent kiegyenlíthessenek s a jövő nemzedékek elől a kutatás és haladás útját elvágják.

S végül még egy idevágó megjegyzést!

A természettudományos érzék akkor kalauzolhat el minket a túlzások lejtős útszélei közt, ha van filozófiai alapunk. A fizikát a metafizikától meg kell különböztetni és szétválasztva kell tartani. A természettudományos hajlam megszeretteti velünk a ragyogó, főséges theóriákat, az összefüggést az anyag és élet közt, s az életnek evolúciós magyarázatait. Van-e szebb és istenibb gondolat, mint az evolúció? De ha nem vagyunk megvasalva erős metafizikai pántokkal, mi lesz velünk? Szirtes és viharos tengerre ereszkedünk dióhéjban! A természettudomány kitekeri a nyakunkat, s theológiánk, ha mer kiszállni a sík tengerre, értem a természettudományos világot, könnyen hajótörést szenved. De ha értünk a filozófiához, s a természettudományt a metafizika próbakövén tudjuk taksálni, akkor baj nem lesz. Úgy is formálhatnám tehát e megjegyzésemet, hogy a természettudományok theológiai hasznosítása filozófia nélkül nehezen lesz keresztülvihető. Filozófiai képzettség nélkül nem találjuk el a határvonalat a megengedett föltevések vagy bebizonyított tételek és az azokból vont következtetések közt. Harcolni fogunk állítások ellen, melyek ártatlanok; inpu gnálni fogunk theóriákat, melyek sokkal közelebb állnak az isteni gondolatokhoz, mint a mi nézeteink; de ügyes formulázás és elővigyázat nélkül könnyen veszedelmesekké válhatnak. Itt mindenekelőtt a természettudo-

mánynak jelenleg legragyogóbb, modern theóriájára, az evolúcióra gondolok.

A tudomány nem éri be vele, hogy a természet szervezetét s jelenlegi állapotát kifürkésze, hanem mélyebbre kíván haladni, s ez a mélység az a kérdés, s a kérdésre adandó felelet, hogy mikép lett a dolog, a világ, az állat, — vagyis a genezist s a fejlődést törekszik tisztába hozni. A genezis kérdését először Kant vetette föl s oldozgatta, még pedig az «ég»-nek természettörténetében. Az égen kezdődött az evolúció gondolatának kimutatása; «Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels» című művében kifejti Kant az evolúció theóriáját. Laplace szintén ugyanezt a gondolatot feszegette a nélkül, hogy Kant törekvéseiről tudott volna. A csillagrendszerek vagyis inkább a mi naprendszerünk keletkezése e theóriában mechanikus módon van kimutatva, s Kant már arra is utal, hogy a szerves világnek magyarázatába is bele kellene vinni az evolúció gondolatát. Azóta ez a gondolat egyre élesebb és markánsabb vonásokat öltött. Wolff Frigyes, Pander, Oken és Goethe voltak szószólói, de tulajdonképen csak a híres pétervári természettudós, Baer K. adott neki alakot 1828-ban «Über Entwicklungsgeschichte der Thiere» c. művében. Innen datálódik a fejlődés-történetének különálló tudományszaka. Ez a tudományszak először is az egyednek kifejlődését kutatta s világította meg, azután óvatosan áttér az egyedről a fajra, az ontogeneziszről a filogenezisre. Az evolúció gondolata egyre népszerűbb lett, de csak Darwin adott neki a tudományt teljesen meghódító lendületet. Nem mintha a darvinizmus helyes szisztéma volna; szó sincs róla; sőt biztos, hogy téves; de a gondolat, az evolúció gondolata oly kápráztatóan van benne kifejezve, hogy azóta ez lett a természettudomány spiritus rector-a. Darwin a mechanikus fejlődésnek híve, angol nyerseségben; Baer K. a célratörekvő evolúciót állította föl, mely gondolatból indul ki s mindent gondolatból magyaráz. Baer K. fölfogása szerint az isteni gondolatok szerint van kipontozva az egyes alakokban a további fejlődés menete; Darwinnál sem terv, sem gondolat nincs; csak a fizikai és kémikus erők játéka adja vagy rontja el az alakulást. Ez erők játéka adta véletlenül ezt a világot; így lettek a növények, az állatok s az ember, az emlősök családjának ez a legfiatalabb s legszerencsésebb típusa. Így lett a gondolkozás, a beszéd, a nyelv, az erkölcs, a vallás, a család, a társadalom, így keletkezett az egész

műveltség, s nem tudni, hogy mi keletkezik még; némelyek a spiritizmus médiumaiban már egy hatodik érzéknek pirkadását látják, mely később általános lesz s új fejlődési utakat nyit az emberiségnek. Haladunk a végtelenbe. Csak az a baj, hogy a naprendszer előbb-utóbb kihül, s akkor «fuccs», vége lesz mindennek. Wundt ezt a világvéget «elviselhetetlenek» tartja; Paulsen a fejlődéseknek e dicstelen végzetén búsul, de nem tud segíteni rajta; hiába, túlvilág nincs, Isten nincs, hát egy kihült, fagyba-jégbe merevedett bolygó kóválygása az ürben az utolsó akkord, amelyben elhal gondolat és lét. Gyönyörű fejlődés...! Itt is mint másutt is, hol helytelen szisztemát csinálunk vagy igaz gondolatot mértéktelenül alkalmazunk, ismétlődik a Saturnus meséje, ki saját gyermekeit eszi meg. A fejlődés megeszi magamagát, s a fejlődésből végleges enyészet leszen.

Baer K. evolucióanalís gondolata igen mérsékelt volt s csak bizonyos határok közt mozgott; a jelenleg divó fejlődési gondolat azonban általános s mindent felölelő; azért inkább ragyogó gondolatnak válik be, vagy heurisztikus elvnek, mely általános irányt adjon; methodológiai értéke van, de nem illik bebizonyított thézisnek; bebizonyítva egyáltalában nincs. A világfejlődés theóriája, melyet Kant adott, manapság már nagyon lyukas; hogy lehetséges lesz-e kifoltozni a hiányokat, az mindinkább kétségessé válik. Eberhardnak «Die Kosmogonie Kant's» című műve határozottan kijelenti, hogy Kant theóriája használhatatlanná vált; sok nehézség, sok össze nem férő s az egyszerű, mechanikus theóriából ki nem magyarázható adat tornyosul föl immár ellene. Más téren, kivált az emberi gondolat, a műveltség, az erkölcsi világ kérdéseiben s azoknak kimagyarázásában tehetetlennek bizonyult ezidőszerint a fejlődés theóriája. Hogy mi lesz e gondolattal később, azt nem tudjuk; sok ragyogó gondolatot temetett már el a tudomány. Alighanem itt is úgy lesz, hogy a fejlődés bizonyos határok közt bizonyul, de egymaga sem meg nem magyarázza, sem meg nem fejlelheti a világot.

Azt mondhatnók ajánlására, hogy oly szép, oly ragyogó gondolat, hogy lehetetlen, hogy igaz ne legyen! Azonban az evolució nem darvinizmus, s nagy tájékozatlanságra vall, ha valaki ezt a kettőt azonosítja.

Másodsorban azzal okolom meg a filozófiai állásfoglalás szükségességét, hogy kellő metafizikai képzettség nélkül nem ragadjuk meg a problémát a velején, az elevenjén. Be-

szélünk, hadonázunk, okoskodunk, de a döntés csak nem akar közeledni, s még kevésbé akar kizárólag a részünkre megtörténni. Megvilágítom e célszerűtlen eljárást Stoppaninak egy párbeszédével, melyet a lelkes, de rossz, helytelen irányban mozgó apologeták okulására írt. Stoppani elüljáróban gáncsolja azokat, akik a majom-ember természettudományos «szörnyképzet» ellen szállnak ki a síkra, s hogy a szörnyet leterítsék, kutatják, böngészik az anatómiai és fiziológiai különbségeket. A materialisták felelnek nekik a hasonlatosságok felsorolásával. Mondjátok meg, kérlek, — írja folytatólag, — mily eredményre jutottatok annyi fiziológiai és anatómiai összehasonlító tanulmányok után? Semmi egyéb, mint amit már azelőtt is tudtunk, t. i. hogy az ember amennyiben érző lény, annyiban állat, érez és funkcionál úgy, mint a többi állat... Ha azonban tényleg fölhasadna a nap, amelyen találnánk foszil-majmot, mely a szervezetet illetőleg állattanilag nem különböznék többet az embertől, mint a kutya a farkastól, a ló a szamártól, a gorilla a simpansztól, ugyan megadnátok-e magatokat a materialistáknak? Soha — felelitek. Pedig — bocsánat — a ti szisztemátok oda konkludál. Föltételesen már beismertétek ezt, mert a ti eljárástok azt hirdette — tudom, hogy nem tudatosan, de tárgyilagosan: bizonyítsátok be, hogy az ember épügy van szervezve, mint a majom, s mi megengedjük, hogy attól származik; tárgyilagosan, tényleg ezt látszotok hirdetni, mert folyton csak a szervezeti különbségeken nyargaltok.

S ugyan hol maradt filozófiátok? Hát a szervezet adja a lényeges, lénytani különbséget az állat s a majom közt?

Szíveskedjete meghallgatni a következő párbeszédet, melyről azt gondolom, hogy apologeta és materialista közt a beszédnek így kell megesni.

Materialista: Megtaláltuk a majom-embert.

Apologéta: Micsoda? a majom-embert?

Materialista: No vagy ha tetszik, az ember-majmot. Mindegy; koponya, fogak, kezek, lábak, agy, minden szakasztott hasonló; alig bírnok találni rajta kisebb fajta különbségeket, milyenek vannak a farkas és a kutya, az afrikai s az indiai elefánt közt.

Apologéta: És nevet is? sír? beszél? énekel? és ha nem születt tegnap a világra, tud-e legalább követ fejteni, csontot szétvágni, fát hegyezni, gunyhót építeni, tud-e vetni, fenni, szóval tud-e valamit abból, amit az ausztráliai és új-guineai vad is tudott, mióta létezik, amit tudott az iram-

szarvas korszakában az első troglodita s a legrégebb cölöp-épületek építője?

Materialista : Nem, ezt nem tudja ; de . . .

Apologéta : Hát legalább konstatáltatok-e, hogy gondolkodik, okoskodik, szeret, gyűlöl ; ad-e valami jelt magáról, értelmiségéről, szabadakarataról.

Materialista : S mire való ez? a szervezeti hasonlóság teljes.

Apologéta : Hogy mire való? Nekünk, kik a lénytani különbséget nem fektetjük a szervezetbe, arra való, hogy teljesen eldöntse a kérdést. Látom, hogy a te majom-embered állat, és semmivel sem több. Sőt többet látok : ha a te majom-embered dacára annak, hogy oly tökéletes szervezettel bír, mégsem nevet, nem sír, nem énekel, nem beszél, nem iparkodik, nem adja jelét értelmiségének, szabadakarátának : akkor már csak világos, hogy nem a szervezet tökéletességéből, hanem teljesen különálló tényezőtől kell származtatnunk az észet s a szabadakaratot. Ami thézisünk nem az, hogy az embernek van lényegileg különböző szervezete, hanem hogy van lényegileg különböző *természete*.

Ez a példa föltünteteti, hogy mint kell szem előtt tartanunk a lényegét, melyet a filozófia jelöl meg, s mint kell e lényeg szem-előtt-tartásával minden mást mellékesen tárgyalni s azt előtérbe nem állítani. Ezt a kimutatást minden egyes thézissel hasonló módon meg lehetne cselekedni ; mert minden kérdésben, minden problémában van lényeg s vannak mellékes részletek és kitérések. Mindenütt van metafizika, s miután a természettudósok úgy is keveset értenek hozzá, könnyen megtörténik, hogy a metafizikának össze-zavarása a fizikai kérdésekkel, a problémát véglegesen összevissza hányja, s szálait, melyeket szét kellene választanunk, még jobban összehogozza.

Zárlatul ismétlem a fejtegetés vezérgondolatát : tanulmányozzuk, szeressük a természettudományokat, portáljuk azokat, mint a haladás úttörőit s a theológiai gondolatoknak szerencsés kifejtőit ; de tegyük ezt mindig óvatosan, hozzáértőleg, s ne hagyjuk el soha a szorosán vett metafizikai alapot.

A természettudományok folytonos fejlődése méltán hívja a theológusoknak figyelmét, s az ott egyre fölvetődő gondolatok rákényszerítik őket, hogy az új nézeteket vagy mint kipróbált s elismert értelmi kincset gondolkozásukba fölvegyék, vagy ha kétség forog fönn hitelességük iránt, az

okos tartózkodás s a kutatás álláspontjára álljanak velük szemben. Ezáltal az egész modern természettudományos mozgalommal érintkezésben maradnak.

De valamint a természettudományok mezején mozog a föld, úgy mozog az másutt is.

A természettudományok felől jövő áramlat magát az elvont, tudományos theológiát érinti; az a másik áram, melyről itt szólni kívánok, a theológiának azt az oldalát érinti, mely az elvek honából benyúlik a praktikus élet hullámzó tengerébe; azt a szakát érinti, hol a dogma életté, gyakorlattá válik: értem a morálist. Vannak a morálisnak magas, elvi kérdései, amelyek jóllehet az életnek alapjait képezik, mégis inkább a filozofálás felhőivel takarvák; de vannak azután olyan tájékok is a morálisban, melyek mint emelkedő kontinensek új tudományos világot ékelnek a már meglevők közé; vannak a morálisnak olyan kérdései, melyek a mai társadalomban kiváló fontosságot nyernek, körülöttük lázas, szellemi munka folyik, amely rövid idő alatt tekintélyes új tudományágot fejleszt ki: ez a *nemzetgazdaság*.

Ez a tudomány magán viseli a fiatal kor összes jellegait: föltűnteti a vajúdás gyermekbetegségeit, és a fiatal óriás erőpróbákozásait. Mint különálló tudomány a mult században keletkezett. Addig az erkölcsannak képezte részét. Morálfilozóf volt az édesatyja: Smith Ádám. Ő a klasszikus nemzetgazdaságnak megalapítója. Midőn a gazdasági fejlődés a modern iparban nagy mérveket kezdett ölteni, annyi különálló kérdés támadt, hogy a róluk szóló irodalom rövid idő alatt könyvtárakká növekedett; szisztémák keletkeztek a nemzetgazdaságban szereplő tényezők mindegyikének magyarázatára; a statisztika fölsétáltatta összes megfigyelő szerszámait; láttuk, hogy a gazdasági termelés a társadalom szervezetébe is belenyúlt s mint óriási elevátor kezdte mozgatni és emelgetni az addig aránylagos egyensúlyban s nyugalomban pihenő társadalmi rétegeket. A termelés, fogyasztás, népesedés, az érték, az ár, a bér, a pénz, a piac, kereslet-kínálat, a jövedelem az egymásbanyiló kérdések őserdejét tárták föl, s íme a tudomány öntudatára ébredt annak, hogy a gazdasági világ sajátos törvényekkel, független léttel bír, s ez öntudattal hasadt a nemzetgazdaságra az önállóság napja; a nemzetgazdaság különálló tudomány lett.

A tudományok elágazása érdekes tüneteket mutat. Ha a XI. századba visszatérünk, ott voltaképp egy tudományt találunk, s az a theológia. Van filozófiájuk, fizikájuk is, de

ez mind a teológiával összefüggésben, vagyis inkább a teológiára való vonatkoztatásban tárgyalódik. Valamint a makk, mikor hajt, kis sudár tövecskét ereszt, mely azután minél tovább fejlődik, annál jobban elágazik: úgy a tudomány is kezdetben mindent a dogmatikába szorít bele. Nincs külön morális, exegézis, hanem a dogmatikába vannak befoglalva. 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 dogmák alkalmazása az élet praktikus szükségleteire; s minél tovább, s minél szélesebb alapon tárgyalják a szubstrátumot s a praktikus alkalmazásokat, annál szervezesebb s különállóbb az egész, egy új tudomány képződik e munkálatokból. Így szakadt ki a morális.

Manapság azonban már nemcsak elágazásról és tagozásról van szó, hanem szakadásról és szétválasztásról. Manapság már nem fejlesztenek különálló szakokat, hanem szétrobantják a szerves tagozottságot. A morálist elszakítják a dogmatikától, a vallást az erkölctől, a nemzetgazdaságot megint a morálistól, s választófalakat emelnek ott, hol azoknak semmi helyük nincs. Oktalan, veszedelmes és nehézkes eljárás. Nehézkes a tudományok egységére való tekintetből. Mi legyen a tudományokból, ha összekötő kapcsaikat, elvi vonatkozásait letörjük? A valóság gazdag és változatos, de tagozott és rendezett. Az igazság lépcsőzetes egymásutánban, az alsóbbnak a felsőbb alá való rendelkezésével, tervszerű egységben építi föl templomát: mi lesz a tudományból, ha egység és rendszeresség helyett szorgalmas elkülönítéssel, összefüggés, egymáshoz való illeszkedés nélkül faragja köveit? Lesz-e ott rend, terv, szervezethez?

A modern tudomány e kihívó kérdéssel szemben megtartja hidegvérét s tudja, hogy mit cselekszik; neki semmi érdeke sincs a tudományok régi, ideális egységét fönntartani, sőt ép azt szétrobantani s a monisztikus egységet más alapon fölléptetni törekszik; de erről később.

Magára a nemzetgazdaság tudományának kiválására reflektálva, egészen természetesnek tartják önállóságát. Semmi kifogásunk sincs ellene. Mihelyt valaki nagykorú lett, ne vessünk útjába akadályt, hogy külön háztartást rendezzen be magának, úr legyen otthon. Azelőtt még nem tudták, hogy a gazdasági élet egy relatíve önálló, sajátos törvényeknek hódoló országa a népéletnek. A gazdasági öntudat még nem

volt meg. Most megvan ; jól van ; eo ipso beáll a tudomány-
szak önállósága. A tudomány alakulása az élet fejlődésével
lart lépést ; mihelyt a gazdasági élet oly formákat öltött,
hogy az erkölcsi cselekvés tényezőin kívül a gazdasági fakto-
rokat különálló döntő szerepükben léptette föl, azóta a gaz-
dasági életre vonatkozó kérdések be se fértek a morálisba ;
a termelésnek a morálistól független tényezőit külön fejtege-
tések tárgyává teheték, amilyen például az arany- és ezüst-
valuta, a kívárat és kínálat befolyása az árképződésre és
temérdek sok más dolog ; ezeknek külön elveik, külön ki-
hatásuk van, amit morális elvekből ki nem okoskodhatunk.

A nemzetgazdaság-tudománynak külön tudományá váló
alakulása a gazdasági élet fejlődésével köszönt be.

Csak fejlett alakjában lett tudomány ; addig nem volt
az, nem is lehetett.

Csirában, szerény, egyszerű alakban természetesen min-
dig megvoltak a nemzetgazdaságnak is elvei ; érvényesültek
is a maguk módja szerint ; de különálló, önálló rendszerbe
nem voltak szoríthatók. A gazdasági étellel adva voltak s
valamiképp természetesen érvényesültek. Azért mondhatjuk,
hogy nemzetgazdaság mindig volt ; ez nem ujság. A név új,
de a dolog régi. Csakhogy a dolog se volt mindig egyféle,
hanem a reális élet alakja szerint változott. A termelés módja,
a termelés tényezőinek különböző viszonya határozta meg a
nemzetgazdaság ideiglenes alakját. Haladt az étellel, fejlődött
a valósággal. A nemzetgazdaság tudományát tehát sem siet-
tetni, sem megakasztani nem lehet. Előhaladott gazdasági
élet rögtön megteremti azt. Sőt mivel az élet terén a filozofálás
hibái is nyilvánvalókká lesznek, s az élet a gazdaság logikai
szükségességgel folytatott útján csúffá teszi a helytelen sziszte-
mákat s rájuk süti hibáikat, bármilyen filozófiát kövessen is
valaki e részben, nem az élet fog alkalmazkodni hozzá, hanem
ellenkezőleg rászorítja a filozófot, hogy nézeteit a valóságos
élethez s a reális viszonyokhoz alkalmazza.

S ugyancsak holdvilágos eszme volna, a valóságos világ
megítélésében, a reális termelésnek kritikájában, nem a reális
viszonyokat venni föl, hanem régi szisztémás filozófiákhoz
ragaszkodni.

Onnan van, hogy Szent Tamás is bármennyire szereti,
tisztelettel s követi Aristotelest, de azért a reális világot nem
Aristotelesnek szemüvegén átnézi. Az élet körülötte nem
a klasszikus Görögország rabszolga-gazdasági élete, hanem
a középkori élet. A középkori állam, város, a középkori

szociális, ipari és politikai élet. A formákat, az eszméket illetőleg filozófiája a stagiritára támaszkodik, de azért szemmel tartja mindig korának viszonyait. Ez szükséges is, egyedül észszerű is, de ugyanakkor mutatja azt is, hogy Szent Tamás szociális nézetei az akkori kornak s viszonyoknak befolyása alatt álltak. Szent Tamás sem kötheti meg a fejlődést azon értelemben, hogy műveiben már akkor modern szociálpolitikát akart volna nyújtani. Sőt még annyira sem haladhatott, hogy egyáltalán a morálistól valamiképp különvált tudományos szisztémának nézhette a nemzetgazdaságot. Szent Tamás nemzetgazdasági tana nem szisztéma, hanem aki szisztémát akar nemzetgazdaságba vágó nézeteiből alkotni, annak azokat össze kell szedni, helyesen értelmezni, a tényleges állapotokra vonatkoztatni; a középkori világból nem szabad azokat kiemelni. A gazdasági vonatkozású fejtegetések Szent Tamásnál nem jelennek meg önállóan, nem tüntetnek föl valami összefüggő rendszert, inkább csak alkalmi jellegűek s az épen tárgyalás alatt levő erkölcsi kérdéssel lehetnek összeköttetésben. Nézeteit tehát a tényleges körülményeknek és viszonyoknak esetlegesen bevágó megbeszélései adják. Tudjuk pedig, hogy a tényleges nem mindig lényeges, nem mindig természetszerűen szükséges, hanem a történeti kifejlésnek eredménye.

Aki ezeket szem előtt nem tartja, az Szent Tamásnál különféle ellentmondásokat is találhat, ellentmondásokat az egyháznak régi nagy tekintélyei ellen, akik a közös birtokot pl. tökéletesebbnek, természetesebbnek tartják, mint a magánbirtokot. Ezeknél a kérdéseknél mindig szem előtt kell tartani, hogy az, ami természetesnek, természetjogszerűnek mondatik, a tényleges, valóságos viszonyokból indul ki, s nem tekinti a természetet s a természetjogot a maga absztrakt tisztaságában.

Azonban hagyjuk ezt most; tény, hogy a nemzetgazdaság új tudomány, mely a mult században fejlett önálló, öntudatos létté. A klasszikus nemzetgazdaság ezáltal határozottan nagy lépést tett előre, melyet a modern iparnak fejlettsége követelt. De nem álltak meg ennél a formális haladásnál, hanem egy óriás baklövést követtek el; azt, hogy a nemzetgazdaságot teoriában s praxisban egyaránt a morálistól elszakították, s *az egyéni önzést* állították föl a nemzetgazdaság hajtó erejéül s fejlesztő elveül. Ez a gazdasági-liberalizmus fölvonulása.

Az önzés erkölcstelen szellemétől vezetett nemzet

gazdaság a teoriában csillámlott, a praxisban nyomorgott. Csillogni a tévelynek csak a gondolatok felhői közt s az üres frázisok áradatában lehet; mihelyt a tévely a konkrét élet mezejére lép, azonnal elveszti a talajt lábai alól s csúffá tétetik. Az önzés fölhalmozott arany-hegyeket, de a társadalmi rétegek óriási tereit pusztasággá átkozta; az óriási gazdagság mellett, ott gunnyasztott rémségesen a tömegek szegénysége. Ösztönökre bízni az emberiség sorsát nem lehet; ha ösztönökre bizzuk, ha a féktelen önzést állítjuk oda vezérelvül, mit teszünk egyebet, mint hogy vad, megbokrosodott lovakra bizzuk a pajkos gyermekekkel megrakott szekeret? Ösztönökkel dolgozunk; az ösztönöket befogjuk, szolgálattunkba hajtjuk erejüket; de nem az ösztön a vezérelv, s féktelenségtől törvényt nem kérünk.

Be is állt e nyers, durva, kegyetlen egyoldalúsággal szemben az emberi reakció. Emberi reakció az állati akció ellen. Az angolok mindenütt kegyetlenek, mert féktelenül egyoldalúak tudnak lenni. A régi kalóz természet a szász hódítóknak s a norman vér nem tagadja meg magát. Egy elvet, egy gondolatot [keres] túlhajtani a végletekig hatoló logikával, nyers durvasággal, ez az ő természetük. Modorukban annál finomabbak, föllépésükben szerények, beszédükben nem lármások. Ez a nyers, minden tekintetet félretoló eljárás meglátszik az angol kereskedelmen, az angol gyarmatosításon, az angol iparon, az angol darvinizmuson, az angol nemzetgazdaságon; kegyetlen, szívtelen praxisok ezek, mert egyoldalú gondolatoknak logikai szigorral való keresztülhajtásai. De az egyoldalúságok amily alkalmasak egy gondolatnak érvényt szerezni, époly alkalmatlanok az igazságot a maga teljességében megfogni; előbb-utóbb szétfoszlanak és sokoldalú méltányos fölfogásnak engednek helyet. Werner, bécsi filozóf azt mondta: «Was der Mensch ißt, das ist er»; senkinél sem válik be ez a merész mondás annyira, mint az angolnál; amilyen nyers a beefsteak-je, olyan nyersekké válik a filozófiai vagy természettudományos gondolatai is.

A németeknél hamar beállt a keresztény reakció. Nekik az emberi élet sehol, a gazdasági tevékenységben sem volt merő mechanizmus. Hiszen a gazdasági élet is az emberi élet egy része, amennyiben a földi javakra, azoknak termelésére, cserélésére, elosztására vonatkozik. Ha része, akkor azt nem szabad az egészből kiszakítani; nem szabad az egésznek célja alól kivonni. Ha a gazdasági élet emberi tevékenység, akkor az nem lehet kivéve sehol, egy ponton sem, az emberi legfőbb

feladatok alól : oda kell irányozva lennie annak is az ember végcéljára; más szóval, ha emberi tevékenység, akkor az emberi jelleget, tehát az erkölcsi irányzatot sehol le nem vetheti magáról.

Oly férfiak előtt, amelyenek Müller Ádám és Liszt Frigyes, a gazdasági életnek erkölcsi jellege s a lehetetlenség a gazdasági életet az erkölcsi elvektől emancipálni, napnál világosabb volt. De Anglia kódében s az egyoldalú angol fejekben ez nem volt világos. Tudták ott is, hogy a gazdaság nem egyéb, mint a természetnek az emberi tevékenységgel való kombinálása ; tudták, hogy ez a tevékenység az emberi értelmiségnek s kéznek a funkciója : de előttük értelmiség, erkölcs elhanyagolható mennyiség számba jött, miután megtudták, hogy a gazdasági életnek, amennyiben a természet s a társadalom történeti tényezői, pl. pénz, piac szerepelnek benne, valóban sajátos törvényei vannak. Ezzel a logikával akár az erkölcsöt magát s az emberi életnek erkölcsi jellegét is letagadhatták volna azzal a hivatkozással, hogy az embernek élete vérkeringésétől, tüdejétől, idegeitől függ, ezeknek pedig az erkölcsötől függetlenül, sajátos törvényeik vannak. Ki fogja ez egyoldalúságban követni a klasszikus nemzetgazdaságot?

Annál feltűnőbb, hogy e leszerelt egyoldalúság ismét fölüti a fejét, s hangok emelkednek a szociál-politikának a morálistól való teljes függetlenítéseért. Azonban nem fogunk túlságosan csodálkozni, ha e tünetet gyökerében vizsgáljuk ; ha nemcsak a történeti egymásutánra figyelünk, melyben a leszerelt nézet újra fölszereltetik, hanem ha a logikát tekintjük, mely az ilyen desperát gondolatoknak újra színrekerülését magával hozza.

Nincs itt tulajdonkép szó a nemzetgazdaságnak függetlenítéséről az erkölcsötől, itt szó van az erkölcsnek tagadásáról. Ez a nemzetgazdasági kirohanás az evolúciós etikának hitvallását tartja, amely hitvallás az etikát tagadja. Az evolúciós etika szerint az erkölcsnek nincsenek örök, abszolút elvei, mindig érvényben levő alapjai, hanem az etika semmi egyéb, mint az ideiglenes kultúrePOCHÁNAK tényleges eredménye. Elveket benne keresni nem lehet ; természetjog nem adatik ; hogy mit szabad, mit nem szabad tenni, ez a divatos fölfogástól függ. Tehát nem az etika kormányozza az életet, hanem megfordítva az élet adja, szabja, változtatja az etikát. Az élet pedig leginkább a gazdasági tevékenységtől, a gazdasági fejlettségtől függ.

Lehet-e az ilyen ethika a nemzetgazdaság irányítója?
Lehetetlen!

De hát az eszmék? mi lesz azokkal?

Ahhoz is csak egy kis radikalizmus kell, s rögtön elbannunk velük. Ha az erkölcsi eszmék a tényleges kultúrePOCHának változó virágai, akkor ezt a fölfogást általánosítani lehet, s rámondjuk, hogy az egész szellemi élet a gazdasági létnek funkciója.

Ki is mondták, s ezt a szisztémát «der historische Materialismus» név alatt ismerik. A tudományos szociáldemokriának filozófiai világnézete a történeti materializmus.

Mi különbség van közte s a mult század ügyetlen, bamba materializmusa közt? Az, hogy divatos ruhában, sikkesen jelenik meg a színen. A mult század materializmusa filozóf palliumban s kémiai lombikkal hátán s kezeiben jelent meg a színen. Tömecekkel dolgozott mint egy akrobata vasgolyókkal; hányt, dobta a golyókat s különféle figurákat kanyarított velük a levegőben. Azt mondták a mult századbeli durva materialisták, hogy a gondolat az agy váladéka, s más ilyen izetlenséggel riasztották vissza az esztetikai érzésű embereket. Látszott rajtuk, hogy erőlködnek és bűvészkednek. Azután ez a fogyatékos, kopott atomista materializmus már a boldogult Lucretius garderoobjában szerepelt. Bizony kopott volt a materialista akrobaták trikója; el kellett tehát azt dobni s más fölszerelés után nézni. A tömecekkel dolgozó materializmus penzióba tétetett s az embertömegeknek materializmusával pótolgatott. Nézzétek e tömegeket; mi mozgatja őket? A kenyér. Mi süti rájuk a bélyeget, hogy emberek vagy állatok? A munka. Ha a termelés eszközei silányak, az ember barom; ha fejlettek, akkor a baromból ember lesz. Erkölcsi nézetei, értelmisége, eszméi a kulturális állapotoktól, ezek viszont a termelés előhaladottságától függnék. Hagyjuk a filozofálást: itt az élet, a történet; itt a számok, a statisztika. Nem kell filozófia, itt a természetrajz. Csupa markolható, kézzel fogható valóság.

A nemzetgazdaság lett a hadi kikötő és az arzenál. Az ellenséges rajok belőle indulnak ki. A modern materializmus nemzetgazdasági védjeggyel van ellátva. Problémája világos: ki akarja mutatni minden téren, hogy az élet, akár szellemi, akár erkölcsi és esztetikai legyen, a gazdasági termelésnek következménye. Minden csakis funkciója a materiális létnek. Előbb is azt mondták, most is azt mondják, de más-kép fogalmazták. A cél ugyanaz: letagadni a szellemet, a

lelket; tagadni szubstancialitását; tagadni az örök, mert anyagtól s nyilvánulásaitól független elveket; trónvesztetté deklarálni az önmagában érvénnyel bíró eszmét s ennek hordozóját, a szubstanciális lelket

Kant meghagyta az eszmék értékét; szétszakította a földet s az eget; a földre helyezte a természetet (értvén ez alatt a «Ding an sich»-t), az égbe vagyis inkább a felhőkbe az eszméket. Van a felhők közt hely is, ború, köd is elég, ott a Walpurgisnacht-nak boszorkatáncait járhatják a filozófok. «Man balgt sich herum mit den Ideen.» Jelenleg a historikus materializmus az eszméket lehozza megint a földre, de kitekeri a nyakukat. Ott fönn még szabadon kísérhetnének s rémíthetnék a nyárspolgárokat; de ha lehozzuk őket, s kimutatjuk, hogy magukban semmik s hogy az anyagnak funkciói, akkor roppant világos lesz minden, s az eszmék többé nem zavarják álmainkat

Ime az élet materializmusának modern kiadása a maga vérfagyasztó, elszánt, ellenséges pozíciójában minden eddigi érvényben levő fölfogás, tan és nézet ellen. A nemzetgazdasági tudományok realizmusa pedig az a trambulín, melyen nekifutnak a világreformátorok s lendületet vesznek, hogy az ezredéves gondolatnak más irányt adhassanak.

A theológiának nyugodtan kell vizsgálnia ez új támadásokat; tisztába kell jönnie e támadások hajtó erejével s e fölfogásnak okaival.

A hajtó erő s a lendítő ok itt egy; még pedig az, hogy rendkívül imponál a tudománynak épügy, mint a csacska közönségnek a gazdasági életnek modern föllendülése, s annak következtében a társadalmi rétegeknek, a társadalmi életnek átalakulása. A gazdasági élet befoly az emberi élet minden szakába: tehát — így következtetnek a modern gondolkozók — a gazdasági élet ad mindent: életet, műveltséget, eszmét és erkölcsöt

Az emberi gondolat itt is a kamaszévek túlzásait és túlcsapongásait tünteti föl önmagán. Szerelmes lesz az emberiség; mást nem lát, nem hal.

Akik nem elfogultak, azok így gondolkoznának: a gazdasági lét a haladásnak alapját képezi; magasabb törekvések lehetetlenségbe mennek, ha nincs anyagi egzisztenciánk. Ami áll az egyes emberről, az áll az emberiségről. Kultúra, haladás, finomodás magasabb gazdasági élet nélkül, fejlettebb termelés nélkül képtelenség. A sasoknak is le kell szállniok a földre, táplálékot itt szednek, melynek erejében ismét a fel-

hőkbe térhetnek. Az igazság, az örökkévalóság, a metafizika sejtelmes világába nem koldusok, hanem kiművelt, képzett intelligenciák képesek csak hatolni; de nem hatolnának bele, még csak a küszöbre sem tennék lábukat, ha korogna a gyomruk.

De mit fog e tényvel a historikus materializmus bebizonyíthatni? Azt-e, hogy a gazdasági termelés az egyetlen vagy pláne a legfőbb cél? Abécé nélkül nem olvashatunk, olvasás nélkül nem tanulhatunk tanulás nélkül nem mélyedhetünk bele az igazságba: mi lesz már most az alapvető abécé-vel? annak nyújtjuk tán az élet pálmáját? Hagyjuk meg az eszközök szerepét; elég fontos szerepe van neki; hagyjuk az alapot alapnak; a materiális életet a szellemi élet föltételének; s ne zavarjuk össze a célt az eszközzel, s kiváltképp ne veszítsük el a helyes érzéket a szellemi nagy javak iránt!

A historikus materializmus eléggé elrémülhet állításának szörny-voltárról. Perikles korszakának klasszicitását, a római republikát, a kereszténység eredését és elterjedését, az izlamot, a reneszánszt, a kereszties hadjáratokat, Kant filozófiáját, a kultúrtörténet tömértelen csodálatos jelenségét csakis a termelés módjából kimagyarázni, az valóban fiatal-óriásoknak való feladat. A családi életnek, a társadalmi szervezetnek, a tudományos és művészi tevékenységnek csodálatos szervezetét s mozgató idegszállait egyetlen egy organizáló momentumra, a gazdasági tevékenységre visszavezetni, az egy nyers, egyoldalú, hóbortos gondolat. Gondolhatjuk, hogy annak, aki e finom szövédékekben csakis a gazdasági élet kötelét keresi, nincs elég finom újja az idegzet szállaihoz, a szellemi munkák selyemszállaknál finomabb erezetéhez. A társadalmat csakis gazdasági motívumokból fölépíteni ép annyi, mint a létért való küzdelemmel kialakítani az állat- és növényvilágot. A létért való küzdelem épúgy mint a gazdasági tevékenység egy-egy szerep az élet fejlődésében, egy-egy tényező a történelemben, egy-egy motívum a változatos alakulásban; rajtuk kívül ott hat, alkot maga az élet szubstanciális alapja, a lélek változatos kiadásban, akár mint a tenyésző és az érző létnek, akár mint a szellemi gazdag életnek elve.

Valamint pedig Darwin a szembeszökő és kézzelfogható faktoroknál, amilyenek a létért való küzdelem, a korlátolt átöröklés s más effélék, nagy gyönyörűséggel idöz, s ki nem fogy a példázgatásokból, de az élő alaknak leghatalmasabb s legtitokzatosabb valósága fölött, a fölött az élő növényke vagy csigabiga fölött nesztelenül átsurran: úgy a mi histo-

rikus materialistáink ügyesen kifejtik a gazdasági tevékenységnek soha senkitől sem tagadott befolyását, de az emberi életnek kialakulásában szereplő legfőbb tényezőket nem veszik tekintetbe. Ilyenek először maga az emberi természet, — azután a nemek : férfi, nő, — a vallás, vagy mondjuk, ha ösztönkép, vagy hajlamkép vesszük : a transzcendentálisba való törekvés, továbbá a tehetségek, a szenvedélyek ; ezeket nem a gazdasági tevékenység hívta létebe ; hiszen maga a gazdasági tevékenység is természetes hajlamnak vagy ösztönnek s természeti szükségletnek a kifolyása ; befolyásolhatja, idomíthatja ezeket, de nem alkothatja meg ; tehát adva vannak, s alapul szolgálhatnak különféle alakulásokra. S ha adva vannak s ha alapul szolgálnak, miért ne ismernők föl befolyásukat az élet változatos csodavilágában. Ha oly hatalmas és termékeny valóságok, miért zsilipelnök el előlük a valóságos világot? Nem is lehet azt eszközölni, legföllebb a papiroson, ahol a szóé a hatalom. Ott azonban igazán érvényesül. A historikus materializmus komolyan hozzáfogott az életnek kimagyarázásához a gazdasági tevékenységből. S mivel az élet terei számtalanok és rétegei mélyek, azért ez a föladat is mindenkit visszariasztana, akit csak a józan fölfogás s nem a szenvedélyes lelkesülés vezet. De hiszen a tettek nem is az okoskodás fagyában, hanem az intuíció fényében s az érzelem mélyében születnek ; igaz, hogy ott születnek azok a tettek is, melyek rombolnak s nem építenek.

A historikus materializmusnak a történetet, a kultúrát, a művészetet, a filozófiát, az esztetikát, a vallást a termelés viszonyaiból kell kimagyarázni ; az eszmének nincs külön állása ; az eszméknek nincs genealógiája, sem önálló befolyása az életre. Ennek kimutatására három «történeti elvre» hivatkozik :

1. a termelés fejlődése képezi föltételét az egész kultúrális fejlődésnek ;
2. a kultúra epocháinak jellege magán viseli a termelési módnak bélyegét ;
3. a történeti nagy harcok kiváltkép az anyagi javakért s érdekekért folytak.

Tehát nem az eszmék képezik a világ központját, hanem a gazdasági termelés. Az ideológiai s a materialista fölfogás közt ugyanaz a különbség van, a mi Kopernikus tana s a Ptolemei csillagrendszer közt. A régiek a földet, saját közvetlen világukat helyezték a bolygók rendszerének központjába ; Kopernikus megfordítva tett ; a nap lett a központ,

s a föld forog körülötte. Így vagyunk az ideológiai s a materialista világmagyarázattal. Nálunk a főszerepet az eszmék, a gondolatok viszik; mi azt gondoljuk, hogy szerintük alakul a világ; a fejlődést utóvégre is az eszmék, a szellemi élet fejlődése hordozza. A historikus materializmusnál ez a fölfogás tótágast áll.

A társadalomtól függ az ember, a társadalom pedig a termeléstől. A társadalmi változások s a politikai forradalmak okát nem az emberek fejeiben, nem megváltozott gondolkozásukban, növekvő belátásukban kell keresnünk; hanem a termelés s a csere módjainak megváltoztában. Szerintük ez a nézet adja a történelem megértéséhez a kulcsot; ez takarja le azt a titkos rugót, mely a fejlődés egyes stadiumait emelgeti az állatias létből ki a szociális és politikai szervezeteknek mind tökéletesebb alakjaiba. A fejlődés rugója a gazdasági haladás folytonossága; a gazdasági élet szükségszerű törvényessége adja az emberiség történelmének törvényszerűségét, az egyik állapotnak a másikból való kifejlődését, melybe szeszélyek, gondolatok, indulatok, nagy férfiak zavarólag nem nyúlhatnak.

Példáik bővíben vannak; így a lő-fegyverek föltalálásával változott a hadseregnek szervezete, változtak a viszonyok is, melyek közt a harcosok hadsereget képezhetnek, s mint hadsereg mozdulatokat végezhetnek. A társadalmi viszonyokkal is úgy állunk; a termelési eszközök változtával változik maga a társadalom. A kézimalom a régi társadalomnak különbözeteit alkotta meg a szabad ember s a rabszolga közt; a vizimalom a középkori társadalmat képviseli feudális uraival és hűbéreseivel; a gőzmalom pedig a modern társadalmat adja iparos kapitalistáival és bérmunkásaival. Új gépek föltalálásával változik a technikus s a szociális munkafelosztás, változnak a néposztályok s egymáshoz való viszonyuk a termelést s a termékek kicserélését illetőleg. A rabszolga-munkával létbehívott termelés volt az antik termelési mód; a középkorban a hűbéresek s a céhes ipar folytatta a termelést; az újkorban pedig a bérmunkások munkája hordozza a termelést. A termelés módozatától függ a vagyonfelosztás is; a termelési erők, melyek egymásután föllépnek, lassankint ellenkezésbe kerülnek a társadalom birtokviszonyaival. Egy darabig e birtokviszonyok valóságos békói a haladásnak, míg végre a feszülés túlságos lesz s beáll a szociális forradalom, vagyis a társadalom viszonyainak új alakulása. A modern átalakulások elé hajtóerőül a

gőzgép van fogva; ez alakítja át a termelésnek megfelelőleg a társadalmi viszonyokat.

Ha a historikus materializmus valami önállót s következetest akart mondani, akkor neki teljes érvényben kell thézisét fönn tartania, hogy a szellem merő funkciója az anyagnak, — hogy az ideális motívumoknak nincs befolyásuk, — hogy az eszméknek nincs önálló fejlődésük. Azonban úgy vesszük észre, hogy mindenfelől azon vannak hívei, hogy minél több vizet öntsenek az eredeti szisztémának maró savába. Marx Károly, Engels még hajthatatlanok, de Bax-Belford, Jaurès, Bernstein, sőt a fanatikus Kautsky is már nem tartják fönn a historikus materializmust a maga radikalizmusában. A túlzások ugyanis nem tartósak; egy darabig dívnek s azután összeomlanak. Az összeomlást biztosra vesszük, de azért a foglalkozást e rendszerrel annál sürgetőbben ajánljuk.

A theológia s a filozófia tartsa jól megnyergelve a lovát; az ő léte s létjogosultsága az eszmének önálló, a szellemnek szubstanciális volta. Vannak ideális motívumok is a világtörténelemben? vannak eszmék, melyek nem gazdasági funkciók? Az egész világ azt fogja mondani: igen. S ha vannak s nem az anyagból valók, honnan vannak? Van *anyag* és *szellem*; van *élet* és *eszme*; mondjuk, hogy ellentétek, de ez ellentétek harmóniája a fejlődés s a törekvések célpontja. Nem szabad az egyiket a másikkal agyonütni; de szétszakítani sem szabad a kettőt. Nem szabad túlbecsülni a szellemet a gazdasági létfeltételek rovására, mert ők hordozzák a szellemet, s hanyatlásukkal ködbe vész a szellemnek is ragyogása; de épúgy nem szabad túlbecsülni a gazdasági elemet, mert ha nem akar hanyatlani ez az elem, folyton a szellemnek, az eszmének istápolására szorul.

Bernsteinék tényleg már föladták a historikus materializmust. Védekeznek azon föltevés ellen, mintha ők az ideális motívumokat tagadnák; ők nem tagadják.

Jól van, hát mit akarnak?

Csak azt akarják nyomósítani, hogy a gazdasági érdekek a legfontosabb szerepet játsszák az emberi életben, s következésképp, hogy az ember első gondja az ő egzisztenciáját biztosítani. Ezt szívesen elhisszük, hiszen világos, hogy az ember élhet a nélkül, hogy ujságot olvasson, színházba járjon, szappannal mosakodjék, de nem élhet a nélkül, hogy egyék. Ebből azonban nem következik az, hogy ezekhez képest a többi dolog, tehát az ideális irányzatok, az erkölcs,

a vallás, a felebaráti szeretet csak luxus-cikkek. Nem hívhatjuk azt fényűzésnek, ami nélkül meg nem lehetünk. Az embernek értelmi, erkölcsi élete ugyancsak nem luxus, mint ahogy az eszme s az akarata sem az. Az a hasonlat sem helyes, amely a gazdasági életet a palotának alapjaihoz és falaihoz, az ideális valóságokat pedig a kupolához és díszes homlokzathoz hasonlítja; nem, ez nem helyes eljárás. Az ember szellemi javai alkotják az emberit; amikor s amennyiben mint ember él valaki, akkor s annyiban lényének, érzelmeinek, törekvéseinek a legtittkosabb bensőségében ott jelentkeznek a természet sajátosságai, vallásossága, erkölcsi motívumai. Azok nem kupola, sem díszes homlokzat, hanem magában az alapban s a falakban lerakott eszmék és tervek. Elkorcsosodik, elzüllik, elvadul, ki ez eszmei tervet meg nem valósítja. Igazuk csak abban van, hogy az eszme sem öntudatra kellőleg nem ébredhet, sem meg nem valósítható gazdasági fejlődés nélkül. Azért azt bizonyos értelemben megengedhetjük, hogy farkánál kezdi kantározni a lovat, aki midőn a gazdasági alap romlik és züllik, vallással és morállal akarja a világot megfejteni. Nem azon kezdjük; itt is áll a latin mondás: *Primum vivere, postea philosophari*. De ha meg van a *vivere*, okvetlenül beleszövődik az ideális irány, s a maga részéről segíti kifejleszteni a gazdasági erőket s kialakítani a tökéletesebb társadalmi állapotokat.

Végül még egyet.

A historikus materializmus néha úgyesen mentegetődik csúnya neve miatt. Materializmus, materializmus... mily csúnya szó, mondják ők maguk, nem tehetünk róla, hogy rajtunk ragadt;* de a historikus materializmusnak semmi köze a morális materializmushoz, hiszen eszméket, vallást, erkölcsöt nem tagad; semmi köze a filozófiai materializmushoz, mert nem foglalkozik azzal, hogy az érzést s a gondolatot és akarást az anyagból kimagyarázza. A historikus materializmus az emberiség fejlődésének törvényeit tárgyalja; a lét, eredés, cél, vég problémáival, a lelki élet tüneményeivel nem foglalkozik; magyarázza bár azokat valaki materialista, monista vagy transzcendentális (lelki) módon. Így ír J. Stern a jelzett műnek 17. lapján.

Azonban látnivaló, hogy e mentegetődés csak az agi-

* Der «historische Materialismus» und die «Theorie des Mehrwerts» von K. Marx. Dargestellt von Stern.

tációnak megkönnyítését célozza azokra való tekintetből, kik a materializmustól visszariadnának ; de önmagában sem nem őszinte, sem nem alapos. Az igazi historikus materializmus mindent, az egész emberi életet, nemcsak a gazdasági létet, de szellemet, lelket, poézist, történetet, művészetet, vallást, erkölcsöt a termelés funkciójának mondja ; ő lelket nem fogad el ; az eszméknek összeköttetését s azoknak önmagukból való kiindulását s kihatását el nem ismeri : tehát a historikus materializmus valóságos materializmus, mégpedig a javából.

A gondolat sokkal csillogóbb, semhogy gyors elhamvadását várhatnók, s bár manapság a szisztémák is gőzgyorsasággal élnek, azért a historikus materializmus még elég soká élhet arra, hogy a theológusok figyelmét reá, mint hálás s érdekes tárgyra méltán föl hívassuk.

Utak az Istenhez.

(1904)⁹

Érdeklődve vetem fel a kérdést, hogy mily viszonyban áll theológiánk a modern világ szellemi áramlataival szemben, — milyenek chance-ai s érvényesülésének kilátásai, s ugyan-csak tudni akarom, hogy az elváltozott tudományos állás-foglalás szerint, mire irányul ezidőszerint a dogmatikában s talán még inkább az apológiában a theológiai munka, hogy a főnnállót megvédje s a szükséges ujat kialakítsa.

Midőn e kérdést fölvetem, figyelmem önkénytelenül is arra a mult évi decemberi temetésre irányul, mellyel a tudományos világ az evolucionista filozófiának hírneves művelőjét, Herbert Spencert, kísérte az általa ignorált metafizikai világba. E sír megakasztja lépteimet, mert nem egyszerű sírkő az, mely körül a temető szomorú árnyai s bánatos fuvalmai lengnek, hanem szikla, mely körül nagy szellemi áramok sodra kavarg; e sír nem is barázda vagy árok, melyen gondolatlanul át lehetne lépni, hanem örvény, mely előtt a leglendületesebb spiritualista irányzatnak is érdemes megállni. A theológia is megáll tehát e sírnál, s szemébe néz, a halott még meg nem halt filozófiai szisztémájának szemébe. Nem is lehet meg a nélkül, mert e gondolatok tükröztetik a világ legmodernebb fölfogását s hullámaikat elgördítik a tudásnak minden öblébe; mosnak partot, százados nézetek szikláit nyaldossák; mossák a theológia templomának lépcsőit, sőt — bátran mondhatom — alapfalait, s úgy mossák, hogy alaposan el akarják mosni ez alapokat, s nem rajtuk múlik, ha az alapok erősebbek, mint a modern gondolatvilágnak árama.

Minden filozófiában sok igaz elem van; vannak ragyogó, káprázatos gondolatok, melyek új irányokat törnek a művelődésnek, s bár pusztítanak helyel-közzel, de termékenyitenek is; föllépésük mindenkor nagy hasznára vált a gondolatnak. Ha pogány is vagy dekadens az a filozófia, lesznek benne elemek, melyek a haladás erjesztőjének csiráit rejtik maguk-

ban, s ha a keresztény gondolkozásnak a nagy pogányok, Aristoteles és Plátó, több hasznot hoztak mint kárt okoztak, s más filozófiák pedig megint több kárt okoznak, mint használnak, absolute rossz s kizárólag káros hatása talán egy filozófiának sem lesz, mert gondolataival megtermékenyíti a törekvő, de józan szellemeket is, kik túlzásaikat letörik s az igaz és hasznos magot tovább fejlesztik.

Az evolucionista, vagy mondjuk, naturalista és pozitivistista filozofálás is sok tekintetben termékenyítőleg hat a keresztény filozófiára és theológiára, hisz egy nagy gondolatra, az evolúcióra, irányítja a figyelmet, s a «levést», az alakulást, a «fieri»-t állítja szembe a levővel, a kialakult, sztatikus valósággal. A levés, a «fieri», bizonyára egyik hatalmas ténye s gazdag folyamata a természetnek; a baj s a hiba csak az lesz, hogy a «fieri»-től a «factum-esse»-t, a levéstől a létet, a folyamattól a kikezdési nagy valóságot, melyen a további levés nem magyaráz meg semmit, ignorálják. Így a dinamikából zsarnok hatalom lesz, mely a sztatikát kezdet óta megveti; az evolúció fanatikus járványává válik a gondolkozásnak, mely semmi mást nem lát, nem hall s kíméletlen tolakodássá élesíti ki szereplését. Ily szellem nyerseségre, ily kíméletlen érvényesülésre erősen hajlik az angolszász faj. A legnyersebb s legegyszerűbb gondolatokat Angliából kapjuk.

A theológiát rendkívül közelről érinti Spencer filozófiája, nemcsak annyiban, hogy a fejlődési momentumot a vallásnak történetében jobban méltatni készíti a theológusokat is, — hisz az igen jó, s ezért hálásak lehetünk akár Spencernek is, — hanem különösen érdekel minket az evolucionista filozófia, amennyiben a hitnek alapjaira, az Istennek fölismerhetőségére s a kinyilatkoztatott vallás hitaktusának fölépítésére vonatkozik. Tételei tényleg olyanok, hogy azokkal Istent a természetben fölismerni, oklancolatok révén hozzá jutni nem lehet.

Minden vallásban viszonyba lép az ember Istennel; de lehet vallás, mely inkább csak sejtelmeken épül, vagyis inkább bennük úszik s érzéseket kultivál. A kinyilatkoztatott vallás ezzel be nem éri, sőt logikai szükségességgel föltételezi, hogy az Istent meg lehet ismerni és gondolatait átvenni. Mit jelentene különben a kinyilatkoztatás? Lesz-e beszéd, ha nincs beszélő? s lesz-e isteni ige, ha az Istent megismerni nem lehet? A mi hitünk alapjai elsősorban ismeretelméleti problémákkal állnak összeköttetésben. Hogy

az ész ismerőképeség, ez époly alapja a hitnek, mint az, hogy Isten van, s hogy létét a természetből meg lehet ismerni.

A modern filozófiában, Kant óta, azt látjuk, hogy e tételek egyikével-másikával ujjat húznak, s ha különben elég méltányosak a vallási problémával szemben, de föltevéseinknek megalapozására tért nem engednek, s röviden mondhatom, hogy a logikából a pszichológiába, az ismeretből az érzésbe szorítanak minket. Van-e Isten vagy nincs, — fölismerhető-e a természetből vagy nem . . . e kérdésekre Kant is s a pozitivisták is röstelkedve dörzsölik kezeiket, s barátságosan kitessékelnek minket. «Nem szolgálhatunk felelettel — mondják, — mi, a logikának, a száraz ismeret kategóriáinak kezelői; kegyeskedjenek a pszichológiához, az érzések, ösztönök, erkölcsi s művészeti ideálok letéteményeséhez fordulni; ott bizonyára elintézhetik e kényes kérdéseket.» A pozitivisták még nagyobb joggal beszélnek így mint Kant, miután sokkal radikálisabbak, s alaposan csináltak rendet a «tisza észnek» lomtáiraiban. Ők kiadták az útlevelet minden apriorisztikus kategóriának és elvnek s fölszedték a hidat az x-ekhez, az oksági elvet kivetkőztették apriorisztikus érvényességéből, s az észet véglegesen a tapasztalati történések regisztráló készülékévé laposították. Abban azonban megegyeznek, Kant is, az evolucionisták is, hogy az Isten-ismeretnek a logikában nincs helye.

Retiráljunk-e hát most is a hit alapjaival a pszichológiába? Mondjuk-e, hogy az Istent a természetnek szemléletéből megismerni nem lehet s hogy a logikai oklángolat nem vezet a világból az Istenhez? Tanácsos-e elhagynunk a logikai ismeretnek pozícióját s saját belső, lelki világunkba térnünk, hogy ott az ösztönök s vágyak szavára hallgassunk, s lelkünk kielégítését természetünk útmutatása szerint annál a föl nem ismerhető, de mégis csalhatatlanul megsejtett Istennél keressük? legyen-e bizalmunk az érzésben, miután túladtunk az értésen?

Világos dolog, hogy mi nem húzódhatunk vissza, s a természetes, logikai összeköttetésnek pozícióját föl nem adhatjuk. Mi Spencerral s az egész evolucionizmussal szemben is azt tartjuk, hogy igenis, lehet az Istent logikai oklángolat révén megismerni; de azt nem tagadhatjuk, hogy a modern filozófia sok theológussal megkedveltette a pszichológiai alapok iránt való előszeretetet. Szeretnek oda térni s az Istennel a pszichológia követelményeinek révén érintkezni. Ezt a befolyásoltatását a theológiának az evolucionizmus részéről

nem tagadhatjuk ; nincs is rá semmi okunk, mert végre is igen fontos összeköttetéseket létesít az erkölcsi s művészi világ közt egyrészt s Isten közt másrészt, s késztet arra, hogy jobban méltányoljuk a létnek s életnek e csodálatos világát.

E dolgozatomban ezt a két fontos momentumot akarom tárgyalni ; ki akarok térni annak kimutatására, hogy az Istent a természetből föl lehet ismerni, s azután ismertetni akarom azokat az irányokat, melyek a pszichológia felé gravitálnak a theológiai kérdések feszegetésében is. Ez utóbbi pont igen alkalmas megvilágítást nyer a modern életnek számtalan tünetéből s igen élvezetes átnézetre segít a szellemi világnak mai állapota fölött.

Az elsöre nézve határozottan kijelentem, hogy az evolúció, mikor elvágja okoskodásunknak a természetből Istenhez kigyózó útját, tisztára dogmatizál ; kénye-kedve szerint, szenzista ösztönei szerint föllállítja tételeit, s kijelenti, hogy ezen túl nem áll szóba senkivel. «Padrone», mondhatjuk erre az olasz szókimondósággal, mert végre is mindenki mondhat amit akar, ha tetszéséből s nem érveiből meríti elhatározásait ; de ez esetben nagyobb súlyt nem fogunk tulajdonítani kijelentéseinek. Nem is tulajdoníthatunk. Mert mi szorít rá, hogy okoskodásunkban a természetén túl soha sem terjeszkedjünk s meghúzzuk magunkat az érzéki észrevevés deszkafalai közé?

Az ok erre az érthetlenség, a képzetek hiánya, az érzékés reális alapjának s talajának megszakadása. Hová menjünk s minek menjünk tovább abba a ködös világba? Mindenki látja ugyan, hogy az érzékivel s a tapasztalattal a világnak nincs vége s velük a lét nincs megfejtve ; de ne feszegessük tovább a lét kérdéseit. Ha itt megpihenünk, talaj van a lábunk alatt, s az «érthetetlen» nem kísért köztünk, hogy fantazmagoriákra s hegelianus világkonstrukciókra csábítson. E nélkül meglehettek s tudósok is lehettek, s ép az a tudomány lesz majd részetek, melyből közvetlenül legtöbb a hasznatok, értem a természettudományt. A természettudomány ennek a reális eljárásnak legjobb példája ; fölvesz egy valamiképen érthető, amennyiben tudniüllik érzékelhető darab valóságot, s azon túl nem megy. Föltételezi, hogy ez a valóság valamiképp érthető, s ez érthető adatokból magyarázza ki a fejlődés folyamatát, úgy-ahogy, addig-meddig, s azontúl nem ingerkedik a lét kérdéseivel. E föltevések képezik elveit ; elfogadja az okság elvét is, de ezt csak abban az értelemben, hogy érzékelhető történés egymásutánjá: fejezi ki vele

Mi e dogmákkal be nem érjük, már csak azért sem, mert másokat is csinálhatunk. Ha az evolucionisták csinálnak tételeket és föltételeket, csinálhatunk mi is. Ők azt állítják, hogy a tapasztalati világ alkotja az észnek kizárólagos otthonát; mi azt állítjuk, hogy az a másik, nem tapasztalati világ is a mi hazánk. Ők azt állítják, hogy csakis az érzék szolgáltatja az értelem adatait, mégpedig abban az értelemben, hogy az ész külön semmit sem vesz észre, nem percipiáló erő önmagában; mi azt állítjuk, hogy az ész észreveszi azt, amit az érzék nem vesz észre, hogy kiemel valóságos elveket, melyeken az érzéklő szem nem akad meg. Ők azt állítják, hogy a metafizika mint a logikai ismeretnek tere, nem létezik reánk nézve, — hogy arról objektív ítéleteket formálni nem lehet; mi azt állítjuk, hogy a metafizikai ismeretek objektív értékkel bírnak, s hogy azokban az észnek perceptív ereje épúgy érvényesül, mint ahogy érvényesül az érzéklésekből eredő fogalmak kialakításában.

Szerintünk tehát *lehet* is, meg *kell* is a metafizikába lépni, mert az érzéklés kizárólagos deszkafalai közt végleg nem vesztegelhetünk. Az ellenkező állítás annyira józan, hogy bornirt; annyira egyoldalú, hogy téves.

Lehet is, meg kell is lépni, először azért, mert amilyen kedves otthon az észnek a tapasztalati világ, époly kéklő óceánja s csillagos, ragyogó égboltja az érzések ez otthonos világának a metafizika. A fizika a föld, a metafizika az óceán.

Ez az óceán vesz körül; metafizikai valóságok hullámoznak körülöttünk. Metafizika nekem sok tekintetben ez az érzéki világ is; metafizika nekem ezek a durva valóságok, melyeknek csak tapogatásait érzem, de arcukat nem látom; tapogatnak engem; ingerlik szemeim-, füleim-, bőrömnem idegeit, de mihelyt érintettek, az érzéklésnek hímes varrottását húzzák rögtön magukra. Nem ismerem e pajzán teremteseket. Hát még mily metafizika ez az élet maga, ez az édes én, a maga csodálatos, nagy tényével, az öntudattal!

Öntudatom nem mint a létnek, ennek a darab én-létnek öntudata jelentkezik előttem, hanem mint érzékléseimnek s értéceimnek s cselekvéseimnek észrevevése. Mindig e szövődéken s e fátyolon keresztül, — ez a fátyol sűrű, vastag rácsnak is beillik, — mindig e fátyolon keresztül érintkezik velem. Be nem mutatja magát önmagának; közvetlenül nem is ismeri magát. Mélység fölött áll, mint az egész valóság; a lét misztériumainak mélységeiből mered bele öntudatomnak keskeny régiójába, mint egy-egy csúcsa az óceánba el-

merült világnak a hullámokkal ingerkedő napsugarba. Hogy a világ gazdag, — hogy telve van csirákkal, — hogy át van szöve az élet potenciáival, azt önmagán tapasztalja; szervezete csupa szerv, — bőre, izmai, idegei csupa élet. Úgy tekinthet önmagára, mint ahogy látná s szemlélné magát a Hoch-Schwab a Bresciani-zsilipek fölött, ha öntudatra ébredne. E zsilipek fölött a hegy lába csupa bugyogó, szökellő, tajtékzó forrás, — máshol meg már nem is forr, hanem csak úgy ömlik a vízár belőle. A lélek is, a szellem is egy ilyen hegy; csupa bugyogó forrás; az élet patakzik belőlük. Produktív és kimeríthetlen, aktív és fáradhatlan. Öntudatunkban a lebrezgésből színek, a levegő hullámaiból hangok lesznek; recehártyánkon, idegeinkben s agyunkban a tömecek homlásai mint színes képek, mint dallamos hangok, mint változatos ízek jelentkeznek. Csak úgy bugyog minden ideg-csomóból az élet. E fakadó életforrásoknak titokzatos rétege, s e csodálatos, szövedékes életnek kulcsa a szellem, a lélek. Mit mondjak mást? Mondjam talán, hogy az «én?» Lehet, s tőlem szabad! De tovább, előbbre nem mehetek; metafizikai sötétségben állok; de e sötétséget látom, s tudom azt is, hogy a rám nézve érzékelhető valóságok tulajdonképen ott folytatódnak, vagy legalább hogy ott van ősojuk. Tudom azt is, hogy én is oda való vagyok, — hogy onnan jöttem, — tudom, hogy mindaz, ami érzékeim elől elrejtőzik, az én óceánom s az én égboltom; s ha azokat megmérni nem is vagyok képes, de vonatkozásaim vannak velük. Képzeteim, szemléleteim természetesen nem lehetnek azokról a metafizikai dolgokról, de fogalmaim igen. Istent, lelket, állagot el nem képzelhetek, s ha csinálók is róluk képzeteket, az érzéklésből merítem s kölcsönzöm hozzá az adatokat; de mikor nem képzeteket, hanem ítéleteket alkotok, akkor tényleg az érzéki mögé kerülök. Az érzékin túl fekvő valóságot képzetekbe öltöztetni nem lehet, de fogalmakat, mégpedig tartalmas fogalmakat, igenis alkothatni róluk. Ezekről nem lehet azt mondani, amit Kant mond az ő apriorisztikus eszméiről: «Die Idee ist ohne die Anschauung leer, — die Anschauung ohne die Idee blind». Ha az eszme az ész kategóriája, mondjuk, üres fiókja, melyet a szemlélet tölt ki tartalommal, akkor természetes, hogy az eszme üres a szemlélet nélkül, s megfordítva, mit ér a szemlélet, ha eszmét nem ad, — ha az eszmét belőle kiemelni nem lehet s csak az észnek apriorisztikus ösztönei szolgáltatják azt. De nálunk nincs meg ez a különválása a szemléletnek s az eszmei tartalomnak. A mi

eszméinket a szemléletből vesszük, ami az érzékelhető világ értelmi fölfogását illeti, csakhogy az elveket is pl. az okság elvét, s az általános fogalmakat, tehát a tulajdonképeni eszméket s még inkább az érzéki világból s életünk tényeiből való következtetéseket, nem az érzék, nem a képzet, tehát nem a szemlélet, hanem az értelem sajátos ereje eszközi.

Ebbe a nagy metafizikai valóságba ütközik bele az ember, s ez összeütközést el nem kerülheti. Spencer szerint: «A dolgok lényege s a végokok megismerhetlenek; de ez csak a logikáról áll (van más ismeret is mint logikus?), mert lélektanilag az ember, habár szabatosan körül nem írható fogalmakkal, mégis csak a megismerhetlen mögé törekszik jutni. Midőn értelmünk csak a végeket mutatja be megismerhetőnek, határozottan fölteszi a végtelent. A megismerhetőn túl fekvő lényeg, az abszolút, habár gondolni s fogalmakba öltöztetni nem tudjuk is, mégis öntudatunknak tárgya». Ez az idézet mutatja legjobban a spenceri fölfogást a teológiának alapföltevéseiről: van végtelen, sőt föltesszük, hogy van, — továbbá, a megismerhetőn túl fekvő lényeg, az abszolút valóság a mi öntudatunknak tárgya, de azt elgondolni képesek nem vagyunk. Erre kettőt kell felelnünk: Nem vagyunk képesek elgondolni, vagyis nincs szemléletünk (Anschauung) róla, az szent igaz; nem vagyunk képesek elgondolni, vagyis ítélni s az ítélet folytán fogalmakat alkotni róla, azt tagadjuk. Második megjegyzésünk pedig az, hogy az abszolút valóságot, ha el is gondoljuk valamiképen, de azt teljesen kimerítenünk a mi eszméinkkel s ítéleteinkkel nem sikerül. Azt szívesen megengedjük; de azt is tudjuk, hogy nem minden ismeretnek kell kimerítő ismeretnek lennie s lehet valamiről igazat mondani, ha nem is mondunk el róla mindent.

Tehát a naturalisták, vagyis azok, kik csak képzetekkel akarnak dolgozni s az eszmét szemlélet nélkül üresnek s tartalmatlannak ítélik, csak úgy nem kerülhetik el a metafizikát, mint mi. Nekik is az elemekkel és tényekkel van dolguk. Midőn a végeket látják, fölismerik a végtelent, habár ezt nem látják.

Azonkívül az adatok, melyekkel a világot megmagyarázni akarják, határozottan metafizikai eredetűek; homlokukon hordozzák anyajegyüket. Hogy is lehet adni világmagyarázatot metafizikai föltevések nélkül. A naturalisták is fölveszik, hogy az élet egy nagy, csodálatos tény, s a hasznosság a természetnek fejlesztő tényezője. Föltételezik, hogy

ismerünk, s hogy a leb érintésére a szemben színérzet s a fülben hangérzet támad. Hogyan történik ez? A naturalisták azt mondják, hogy ez hasznos volt a tömecek elhelyezkedésére nézve, s azért keletkezett. Így keletkezett az ész, az ismeret, így az izom- s az idegrendszer. Tehát szembe állít az étellel s a hasznossággal; az élet talány, s a hasznosság, az t. i., hogy ez meg az hasznos, merő föltevés. Hogy az izom, az ideg, a szerv hasznos lesz, az természetes, hisz a nélkül nem lenne, de hogy a hasznosság megmagyarázza, mert egymagában megteremti azt, az merőben szószaporítás. Mert mi minden volna hasznos, ami nincs, s hány érzék volna például lehetséges, melynek nagyon jó hasznát vennők, de amelyet a hasznosság nem teremtett meg nekünk. Azért-e, hogy nem voltak hasznosak azok az érzékek? s ezeket, melyeknek örvendünk, igazán csak azért teremtette meg a hasznosság, mert hasznosak voltak? S azután, mennyi tökéletlenség van a meglevő érzékekben és szervekben! s miért nem tüntette el ezeket a hasznosság?

De ez okoskodásaimmal már beletévedtem érveléseimnek második szakaszába, melyben ki akarom mutatni, hogy metafizikai szempontra kell állnunk s metafizikai adatokkal kell dolgoznunk, mihelyt az ismeretnek fejtegetésére s az ismeret nagy tényének némi magyarázatára vállalkozunk.

Ismeret? Mi ez? Nagy tény! Fölvesszük, hogy van; mélyen meg vagyunk győződve, hogy van ismerő képességünk, — de hogy mi ez, azt nem értjük. Ki bírja azt magyarázni, hogy mi az értés, mi az érzéklés, s hogy honnan van? Ki vállalkozik annak megfejtésére, hogy mi az érzéklő s értelmes élet? honnan törvényei? Érzéklés és gondolkozás tisztára metafizikai világ. Maga ez a nagy valóság, maga ez a közvetlen két ténye a mi öntudatunknak tizenhárom próbás metafizika.

Az «ismeret» maga közelebről érthetetlen. A lélek a forrása, vagy ha ez bánt, hát az élet. Nekem mindegy; aki- nek nem tetszik a lélek, mondja helyette a másik nevet: az élet. Ez az alakító, perceptív erő az érzéklésben; ez az az összefűző, absztraháló, okozatról okokra el-elkúszó, titokzatos erő. Ösztönünk mondja, hogy bizzunk benne, s tapasztal- tunk tanuskodik róla, hogy szükségünk van rá. Az élet szükségletei arról is tanuskodnak, hogy az ismeret a szükségletek kielégítésében eligazít minket, s hogy helyes viszonyba helyez a külső, nagy világgal szemben, s ebben a viszonyban a naturalisták az «igazság»-nak alapalakját akarják fölismer- ni.

A szükségletek gyakorolják szerintük érzékléseink s ítéleteink tárgya fölött a kontrollt, azok mondják ki, hogy van-e igaz tartalmuk vagy pedig téves és hamis az. Az igazság kezdetleges alakja és kritériuma tehát ez lett volna: elpusztultok, ha nem tesztek, ha nem esztek, ha nem jártok úgy, amint lebrezgéseim s hanghullámaim s izbenyomásaim tologatnak titeket. A követ a föld vonzza, a forgácsot az ár ragadja; azt a vonzást s azt a lejtést nem hívják ismeretnek, de a lebrezgések s hanghullámok ütéseit ismeretnek hívják. Ha valami más tartalmat kerestek mint az ütést s a nyomkodást, sajnállak titeket; ne keressetek; az ismeret semmi más mint a lebrezgések nyomkodásaira való reakció; no de hisz az elhajlított fa s a kihúzott ruggyanta is reagál a fizikai hatásokra, hát az is ismeret lesz?

Tagadhatlan, ez egy rémitően józan bemutatkozása az ismeretnek. Kivetkőzik felfogásunknak s ránk nevelt gondolkodásunknak formalizmusából s odakiált nekünk: én mechanikus mozgás, én titokzatos élet-reakció vagyok. De a bemutatkozásnak második részével agyon van ütve az első, s a misztikus homály, mely belőle árad, ráborul annak a mi jóismerős mechanikánknak állítólagos világosságára s elnyeli azt. Ilyen magyarázatok egy garast sem érnek, mert végre is az étellel magyarázzuk az ismeretet; az élet pedig ugyan-csak nagy titok, s mélységeiből kifutja az érzéklésnek s gondolkodásnak és még sok másnak magyarázata. Én csak egyet említek itt: míg a fizikában járunk ez ismeret szövéténekével, addig nagyban biztatnak, hogy csak bízunk benne, s ha nem vesszük reálisnak hírmondását, biztosra vehetjük, hogy elpusztulunk. Boldogulásunk képezi tehát ez ismeret realizmusának pecsétjét. Helyes, én ezt el akarom hinni. De ha így áll a dolog, honnan ebben a reális hasznosság által kinevelt gondolkodásban a spekulatív hajlam, honnan a metafizikába való gravitálás? Továbbá, ha bizhatom ismeretemben, mikor a reális világban vezet, miért oldják le róla a reális értéklés pecsétjét, mihelyt a metafizikába csap át? Miért mondják róla, hogy téved, mikor ösztöneit követi, s hogy nem reális, mikor ugyanaz az érthetetlen, de titkos hatalom inspirálja? Hiszen a fizikai világ fölismerésében is érthetetlen folyamat az ismeret. Ott is tisztára metafizika. Ott is az előkelő idegenre, a szellemre, a lélekre, vagy életre kell hivatkoznunk. Ennek az életerőnek van az a fölséges alakító ereje, melyet érzéklésnek, gondolkodásnak, értésnek, észrevevésnek hívunk, de hogy az micsoda, azt nem tudjuk

elképzelni; arról csak ítéleteket, s azok nyomában fogalmakat formálunk.

Már feljebb említettem, hogy az ismeretet holmi hasznosságból kimagyarázni épenséggel lehetetlen; pepecselő, babráló gyerekek benyomását teszik ránk ezek a bölcsek, s végre is nem sütnek ki egyebet mint azt, hogy környezetünk s organizmusunk közt viszony van, mely a megismerést lehetővé teszi azért, mert a megismerés hasznos. Az ilyen magyarázat semmi egyebet nem nyújt, mint azt, hogy konstatálja aényt; a környezetet s az organizmus közt viszony áll fönn, s a megismerés hasznos; mindez azonban nem hozza közelbb fölfogásunkhoz a tényállást; magyarázatlanul hagyja az organizmust is s a környezetet is, s előtérbe állítja a hasznosságot. De magát ezt a hasznosságot is föltételezi, mert hiszen azt egyáltalában nem tudom, hogy a hasznosság mily mérvben érvényesült a megismerésnek kialakításában. Hát ha más alakulás jobb lett volna, pl. a nem-ismeret. Hát alkalmazkodás tekintetében rosszabb dolga van-e a kőnek, az iszapnak, mint a mikrokokkosznak? S a hálnak jobb alkalmazkodása van-e mint a medúzának s a lét alsó fokain álló állatoknak? A megismerés semmivel sem hasznosabb az ismerő állatra nézve, mint a nem-ismeret az egyszerű sejtekből álló vízfonalakra. A jobb s tökéletesebb ismeretet s vele a tökéletesbülő alakokat a darvinizmus sem képes magyarázni a hasznosságból vagy a létért való küzdelemből, s ezen akad meg az evolucionizmus egyáltalában. A hasznosság nem magyarázat, mert az valamiképen mindenütt föllelhető: hogy pedig a hasznosságnak ép a tényleges alakja a legnagyobb hasznosság, s nagyobb s jobb nem lehetne, azt simpliciter föltételezik. — Azután az, ami tény, az nem ölel föl minden lehetőt, és semmiképp sem állíthatni, hogy a legjobbat állítja a létbe. E hasznosságnak alakfejlesztő s teremtő erejétől pláne el kell vonatkoznunk, mert hiszen az a föltevés, hogy a környezet benyomásai alakíthatnak s átalakíthatnak idegeket és szerveket, vakmerő dogmatika. Hogy az életet mennyire és hogyan lehet alakítani, azt nem tudjuk; az életet s az életfönn tartást egyáltalában nem ismerjük; legalsóbb szervünk munkája is meghaladja értelmi képességünket: hogy lehet akkor ily állításokkal, hogy az anyagot életté gyúrhatja a környezet, hogy az életet átalakíthatja, — hogy az átalakulás hasznos stb. — hogy lehet ily állításokkal világot magyarázni?

Ha tehát magát az ismeretet fontolóra vesszük, — hogy

bonckés alá fogjuk, azt nem mondhatom, — okoskodásunk végeredménye az a megállapodás, hogy az ész csodálatos, titokzatos alakító erő, mely a lét mélységeiből, az élet érthetetlen mélyeiből fakad. Erő, mely képes valamire, mely tehát valamit eszközölni bír; ilyen lévén, világos, hogy a *magából visz bele az ismeretbe*, mely mintegy a külvilágnak s az ész erejének összehatásából előálló eredmény. Alakít képzeteket időről, térről, semmiről; ezeket úgy csinálja, hogy alakításában a külvilágra támaszkodik; de ezek sem apriorisztikus formák. Behatol a dolgok összeköttetésébe, s elveket lát benne érvényesülni; ilyen elv a ratio sufficiens, s az okság elve, a principium causalitatis. Ezek sem apriorisztikus kategóriák, hanem az észrevevésekből kialakított, mert azokban bennfoglalt elvek. Ha azt mondják, hogy ezek nem foglaltatnak a valóságban, mert a valóság csak egymásutánt s nem metafizikai elvet szolgáltat, arra azt kell felelnünk, hogy az érzéknek a valóság csak egymásután; de az észnek, e mélyebbre ható preceptív erőnek számára az egymásutánban bennfoglaltatik az elv maga. Az érzék nem látja a dolgokban az örökkévalósághoz s a végtelenhez való vonatkozásokat sem, az látja magát a korlátolt s meghatározott tárgyat, s mégis minden, ami van, a végtelennel összeköttetésben van.

Ismétlem tehát: az ész egy hatalmas, perceptív erő, mely a különben érthetetlen valóságnak, ennek a himes, érzéki világnak egy-egy darabjával összeköttetésbe léphet s azt a maga módja szerint fölfoghatja. Van benne erő, s ezzel ismerhet, mint ahogy a szemben van erő s ezzel láthat; de sem az erőt, sem a módját nem értjük; törvényeit nem mi alkotjuk.

Érveinknek harmadik csoportját annak bebizonyítására, hogy lehet is s kell is a természetben túl, a tapasztalatokban megnyilatkozó oklángolatokból a metafizikába lépünk, az ismeretnek tartalmára vonatkozó reflexiónk szolgáltatja.

A naturalisták — mint már mondtam — megbíznak az ismeret adataiban, míg azok az érzéki világ keretei közt maradnak; azokon túl — azt mondják — hitelt s bizalmat nem érdemelnek.

De miért nem érdemelnek? Honnan ez önkényes határmegjelölés oly tehetségnek érvényesülésében, mely semmivel sem világosabb s érthetőbb, mikor a fizikai, mint mikor a metafizikai adatokra vonatkozik? Nekem úgy látszik, hogy a materialisták az ismeret megbízhatóságát tisztára a materiális lét szükségletei szerint mérik. Így pl. meleg-e a tűz?

meleg bizony; bízzál meg érzéklésedben, mert különben tönkre mész; vagy pedig: áll-e itt előttem a kőfal, s megbízhatom-e érzéklésemben? meg bizony, mert különben neki megyek a falnak s kárt teszek magamban. Ime, az egész bölcsesség: az érzéki s az érzékekre vonatkozó értelmi ismeret igazságának kontrolja a materiális szükség. Az ismeret tartalmának kriteriuma, hogy igaz-e az ismeret vagy nem, végre is a külvilágba való alkalmas behelyezkedés. Az ismeretnek tehát semmi más célja mint a *jó lét*. *Megnyugodni, megpihenni, egyensúlyba jönni*, ez az ismeret célja. Ez az egész életnek mint minden más szisztémának a filozófiája. Az élet mindenütt elhelyezkedést keres, s elhelyezkedést kíván teremteni. A tudás nem tudni akar tulajdonkép. Nálunk a tudás már egy formalitás, melyet kivetkőztettünk eredeti valóságából, s azért zavar, s meg nem értjük. A tudás semmi más mint a tökéletesebb alakú élőnek a környezettel való elhelyezkedési folyamata; épúgy a tudásnak különféle irányai s azok alapján létesített intézmények, pl. a jog, a vallás, a művészet. Ezek formák, kategóriák; az ember nem tudja, hogy mit gondoljon róluk, nem lát beléjük; de ez csak azért van, mert elszakítottuk őket a valóság alapjáról, s most a fejekben kóvályognak mint önálló hatalmak. Tudás, jog, erkölcs, vallás realiter semmi más, mint mozgási folyamatok, melyek valamiféle egyensúlyra tettek szert bennünk! A tudás alkalmazkodás; ne keress nem tudom miféle tartalmat benne; nem a tartalom, hanem a mozgási egyensúly az ő megfejtése. Az erkölcs is alkalmazkodás; nem mintha volna önmagában valami jó és rossz; minden jó és rossz semmi egyéb mint egyensúly és nem-egyensúly. Ész és erkölcs gyakorlatot, szokást, megállapodást akar teremteni; akarja, hogy jó dolga legyen az alaknak, s mást nem kíván elérni. Tehát tudni, lelkiismeretesnek, jónak, erényesnek lenni, az érthető nyelven szólva nem egyéb mint mozgási folyamat, illetőleg e folyamatok egyensúlyi állapota.

Mi tehát az ismeret tartalma? egy fátyolozott mozgási vagy nyugvási állapot. S mi az eszme, a gondolat, az érzéki kép? Az már az életnek az a sajátossága, hogy az az elfátyolozott mozgási vagy nyugvási állapot ily alakban, t. i. mint érzéki kép vagy eszme, lép öntudatunkba! Mi tehát az igazság? Az nem létezik mint abszolút és önmagában álló érték; az igazság egy sikerült alkalmazkodás. S mi a tévely? Egy nem sikerült elhelyezkedés, mely ép azért meg nem áll. De mindkettőnek teljesen relatív és efémer a létük. E szerint

egy pohár víz, mely egyensúlyban áll, igazság; s ha a pohár eltörik s a víz ömlik, az a tévely. De végre is van valami, ami nem viszony, hanem lényeg, mint ahogy a víz víz, akár egész pohár, akár törött. Mi lesz tehát az? S mit lehet arról állítani? S lehetséges-e, hogy annak ne legyenek sajátosságai, miután nem viszonyok, hiszen a viszony előtti stádiumban tekintjük azokat? Minderről az evolucionizmus semmit sem tud; ami ott abban a stádiumban áll, az neki az érthetetlen; csak a viszony érthető. S jobban mondva: egyáltalában nem kell érthetetlenről vagy érthetőről beszélni, hiszen az értés s az ismeret nem értés s nem ismeret, hanem elhelyezkedés.

Nekünk az ismeret nem elhelyezkedés, s következőleg tartalma van, mely nem egyensúly vagy mozgás, hanem lénytani lét. Nálunk lények s lények vannak, s habár azokat önmagukban nem látjuk, de bizonyos való s igaz értelmi eszmék s elvek szerint fölfogjuk; s ilyen fogalom a substantia, az állag a létben s az erő s az okság a tevékenységben.

A mi ismeretünk lépten-nyomon oly tartalommal bővelkedik, mely az érzéki világ ismeretét meghaladja. Ha ily tartalma nem volna, akkor nem tulajdoníthatnánk más embereknek örömet s fájdalmat; mert örömük s fájdalmaik fölfogására hiányzanak szerveink. Mikor egy szűnyog megcsíp engem, ezt a fájdalmat érzem; de mikor mást csíp meg, annak az illetőnek fájdalmát nem érzem, csak bizonyos külső folyamatokat veszek észre. De ez észrevett, külső folyamatok mögött van még valami, amit észre nem veszek, de amit mégis fölveszek s okszerűen fölismerek. Vagy vegyünk egy más példát: a cukor édes a nyelvemnek, — fehér a szemnek, — kemény az ujjamnak. Valami tehát, ami édes, az fehér és kemény is, — s valami, ami fehér, az édes és kemény is, — s valami, ami kemény, az édes és fehér is. Ami annyit tesz, hogy a fehérség, édesség, keménység, ami észrevehető, összetartatik valami által, ami észre nem vehető; ez az észre nem vehető valami a metafizikába tartozik, s mégis az én értésemnek tárgya.

Továbbá az ósatomokat föl kell vennünk, ezek önmagukban álló valóságok; épen úgy ránk kényszeríti magát a szükségszerűségnek, a lényegesnek, az örökkévalónak, a végtelennek fogalma, melyet pedig a tapasztalati világ érzékelhető alakban nem nyújt; de e tapasztalati világon túl értelmünk elfogadni kényszerül. Ezek képezik ismeretünk metafizikai tartalmának minimumát, melyen túl nem adhatunk! Ezen senki sem adhat túl, mert valamin, ami van s

ami még viszonyba nem lépett, senki át nem léphet, különben átléphetne önmagának árnyékán is. A metafizikai tartalom tehát benne van ismeretünk elemeiben! S valamint metafizikai elemei vannak ismeretünknek: úgy vannak metafizikai gravitációi is. Ezt az alakító, perceptív erőt nem lehet a kültapasztalatokban megnyilatkozó oklángolatokba lefogni. Elvei átröpítik őt az érzéki palánkokon. Elvekkkel dolgozik, melyek a tapasztalaton túl mennek, s így ott is alakít és percipiál, ahol a tapasztalat adatokkal már nem szolgál, s ha van joga alakítani a tapasztalat keretén belül, ismétlem, miért ne legyen joga érteni, fölfogni a tapasztalaton túl, hisz övé az erő, s hogy mire képes, azt magában hordja s magából meríti!

Ennyit az evolucionizmusnak nagy tagadásáról, hogy a tapasztalaton túlmennünk nem lehet s nem szabad. Látni való, hogy ez állítás bámulatosan és ijesztően bornirt. A metafizikába lépünk kényszerít az, hogy

a) *metafizikai alapokon nyugszik a lét, a világ, az élet;*
 b) *az érzéklés s az értelmi megismerés tilokzatos ténye;*
 c) *s az ismeret tartalma.* S épen azért a hitnek föltevési is rendíthetlenül megállják helyüket: lehet az Istent a világból a logikus oklángolat révén megismerni; lehet a hidat a világból az Istenbe becaasztani. Nem változtat azon sem Kant, sem Spencer; az idealizmus époly kevésé, mint az evolucionizmus!

Most áttérek az evolucionizmusnak szinte észrevehetlen, mondjuk, imponderabiliákszerű kihatására. — Tényleg azt vesszük észre, hogy az evolucionizmus befolyásolja a gondolkozást s következőleg a theológiai gondolkozást is, s a theológiában is nagyobb érdeklődést biztosít annak az iránynak számára, mely a hit alapjait a pszichológiában, az érzésben, az erkölcsi s művészi ösztönökben, az ideális szükségletekben keresi. Már Kant óta veszünk ilyesmit észre; sok theológus előszeretettel foglalkozik azzal a belső világgal, s abból akar több-kevesebb közvetlenséggel az Isten ismeretére jutni. Ezt kétféleképen lehet megtenni: vagy úgy, hogy az erkölcsi világot az ismeret világával, az érzést az értéssel szembe állítják s azt mondják: ne a logikus következtetés és megismerés útján iparkodjunk az Istenhez érni, hanem szívünk, érzéseink révén közelítsük meg őt, lévén ő ethikai világunknak követelménye; s ez tisztára kantianizmus és spencerizmus volna, amit Spencer úgy fejezett ki, hogy «a végök megismerhetetlen; de ez csak logikailag áll, mert lélek-

tanilag az ember a megismerhető mögé törekszik jutni, s el is jut. Vagy pedig úgy lehet fölfogni az ethikai világból való kiindulást, hogy ismerni akarunk ez esetben is s nemcsak érezni, de itt és most a logikai kiindulás alapjául nem a külvilágot, hanem a mi egyéni, belső világunkat vesszük föl. Ismeret volna itt, ismeret ott, — logikai oklánccolat itt, logikai oklánccolat ott, — de az alap, melybe az oklánccolat innenső szemét beleakasztjuk, ez az utóbbi esetben a pszichológiai világ, az előbbi esetben pedig a külvilág! Ez ugyan csak nem volna kantianizmus; de mégis valami kihatása a kantianizmusnak és spencerizmusnak, amennyiben előtérbe van állítva a *pszichológia*.

Lehetséges, hogy vannak korok, melyeknek nincs oly érzékük az ontológikus Isten-érv iránt, mint a pszichológiából s az ethikából vett érvelések iránt; miért ne lenne ez lehetséges? Gondolom, hogy a mi korunk is ilyen. Tehát nem *a causa efficiens*, az ősök, hanem *a causa finalis*, a vágy a boldogságba s a *causa exemplaris*, az ethikai tökéletesség eszménye fogja vonzani inkább a kedélyeket. Valóban ki tagadhatná, hogy e fölséges irányzatok iránt nagyobb a hajlandóság, mint a logikus árnyak és sémák iránt? S mikor így a meleg életbe térünk, s onnan keressük az utat az Úrhoz, rokonszenvezve üdvözölnek mindazok, kik még most is valamiképen egy praktikus tradicionalizmushoz vonzódnak. Ez jó, ez termékeny irányzat — biztatnak majd minket — melyet követtek, midőn az ethikába, a meleg emberi életbe iparkodtok. Gondoljátok meg, hogy mi mindnyájan annak a meleg életnek közvetítéséből ismertük meg az Istent; nem kutatásból jöttünk rá ismeretére, nem a természetben találtuk őt föl, hanem anyától, mestertől, szóval eleven, emberi szívből vettük képét. Az Isten-ismeretet mindenki számára a hit, a meleg szív közvetítette; azután jött csak a kutató, következett az ész, s jóindulattal iparkodott meglátni azt, amire mások utaltak, mondván: nini, nézd, az Isten! Megláttuk az Istent a természetben, miután már bírtuk szívünkben.

E fölfogás ellen kár volna hadakozni. Nem tagadja közülünk senki, hogy lehet az Istent megismerni a természetből, de talán azt sem kell anathematizálni, aki azt mondja, hogy a természet nem indít elsősorban Isten-ismeretre. A természet szövedéke olyan mintha nehéz, vastag függöny volna, mely a metafizikát elborítja s eltakarja. Ez a szövedék millió szálból van fonva, s a szálak mechanikus törvény- és

szükségyszerűséggel kuszálódnak egymásba, s a mechanikus történeéstől sok ember épenséggel nem lát semmi mást. Ha belépek az erdőbe, s szemem elé tárul az a bűvös fiziológiai munka, mely ott folyik, ez a csodálatos élet fátyol a szememnek; a mélytekintetű s jóindulatú léleknek aranyhiddal szolgálhat az Istenhez; de hány lélek botlott beléje, úgy, hogy tovább nem haladt előre. A szép világ botránykövűk lett, mely elterelte Istentől a lelkeket; s ép a szép világ szeretetétől torzult el még maga az ősi tradíció is, megzavarodott tőle az idealizmus s a földre hemperedett.

Ime a kultúrák esélyei régen és most ezt az óvást juttatják füleinkbe: vigyázzatok, hogy a világba bele ne szeresetek s hogy a világtól Istent el ne felejtsetek. Már a hamitizmusban esett meg az emberrel az a nagy tévedés, hogy a hatalmat s a szépséget s a természetben megnyilatkozott bölcseséget nem egy földöntúli szellemre vitte át, hanem azonosította az okot az okozattal. A tisztább áriai s iráni áramokba is átcsap a hamita gondolat, hogy a földi jót és szépet istenítik. Indiában is elborítja a tisztább őshagyományt a buja természet, a képzelet a maga túltengésében elfojtja a gondolatot s álmokba s mithoszokba temeti.

Gondoljunk Ágostonra, aki a teremtményekben kereste boldogságát, s nagy szelleméhez méltó harcok s vajúdások árán jutott el Istenhez. Az ősokot kereste s ősook helyett bonyodalmat talált ő és sok más. Szem és érzék kell hozzá, mely az igazat fölismerni segítsen; valami szerencsés aszkétaságra s önmérsékletre van szükségünk, mely a kísértéseknek legyőzésére képesítsen. S végül is Ariadne kell hozzá, aki a bonyodalomból kivezessen. Ez az Ariadne a kegyelem, mely belejártzik már a természetes Isten-ismeretbe is és segít a hit aktusára.

Lehet tehát az Istent a természetből fölismerni, de azt gondolom, hogy az Isten-ismeret nem egyszerű logikai művelet, mint ahogy azt Gratry élénk adja, hanem bonyodalmas sokféle benyomásnak, melyben ismeret és érzés egybefoly, eredménye. Inkább pszichológia, mint analitikus fejtegetés. S azért, mert ilyen, van benne az a sokféleség, s kapcsolódik hozzá a tévely tarkasága. «Die Existenz verschiedener Weltanschauungen — mondja egy német író — zeigt ja zur Genüge, dass es sich in diesen Dingen nicht lediglich um den Intellekt und das reinlogische Denken handelt.» Mindenesetre, már csak azért sem, mert az akaratnak s a kedélynek nagy befolyása van e megismerésben.

Ha tehát így áll a dolog, forduljunk akkor inkább mindjárt bensőnkbe, az értelmi s erkölcsi világ titokzatosságába ; az egyénnek vágyakkal, hajlandóságokkal, inspirációkkal teltett világába ; mélyedjünk el a szív szükségleteibe, s mondjuk : én, az egyén, vagyok a vallásos világ ; innen tehát, lelkivilágomból s szívemből indulok ki az Isten megismerésére.

Ha valaki kicsinyelné e szubjektív világot s az objektív világra hivatkoznék, azt figyelmeztetnünk kellene, hogy nincs objektivebb valóság mint az öntudat s a lelkivilág. Hiszen ez az első s legfőbb valóság. A külvilágot is csak ez alapról ismerem meg, csak mint lelkemen való tükrözést veszem észre. Azzal a külső világgal érzéseim s értelmem révén közlekedem ; én és ismeretem a tulajdonképeni valóság. Lét, élet, világ, ismeret, mind egyformán a metafizikának mélységeiből merednek felém ; de mindezeknek központja én magam vagyok ; az «én», az a hegemoniás elem ! Ebből a belső világból emelkedik ki s fölcsap az égbe, akár csak tűzoszlop volna, a belátás, hogy *az életnek cél kell*, s hogy *ez a cél az Isten*, — kigyullad fölismerése *az erkölcsi világrendnek*, mely a törvényben kötelez a jóra s a jóért jutalmaz s a rosszért büntet ; a belátás sugaraiból s az észes ösztöneiből szövődik az erős meggyőződés, hogy *halhatatlannak vagyunk*, s halhatatlanság nélkül nincs értelme az életnek. Belátás, fölismerés, meggyőződés... tehát ismeret ; igen a belső világból kiindulva jutunk el az Isten-ismeretre.

De talán nemcsak ismeret és belátás, hanem *ösztön*, *szükséglet*, *kíváncsi*, *érzék* is szerepel itt? Hogyne ; ez is ; mindez ; s ez utóbbi elemek alkotják a logikai fölismeréssel szemben hangoztatott pszichológiát ; azt a belső ethikai eszményi, törekvő, vágyódó világot, mely elsötétül, elhervad, elfonnyad, ha nincs végcélja, eszménye, s öröme ; már pedig annak megtörténnie nem szabad : tehát ! Hogy el ne pusztuljunk, vannak fizikai s fiziológiai posztulátumaink, és senki sem támaszt kifogást ellenük, s épen úgy vannak ethikai világunknak, erkölcsi öntudatunknak posztulátumai, s azoknak is legalább oly igazaknak s valóknak kell lenniök, mint az anyagi lét föltételeinek. A természet kiált utánuk s nélkülük nem lehet meg. Úgy kiált utánuk, mint ahogy a növényzet napvilág s az élet levegő után. Ez a kiáltás tévely s tévhit nem lehet.

S valóban, van-e józan ember, ki e szükségleteket nem méltányolná s aki nem érezné át, hogy a szem látni akar, mert igazítja mozgásainkat, s az ész is tehát látni, tudni akar,

mert vezérli életünket. Látni, igen, látni akarja, hogy hová és merre megyünk, s tudni, igen, tudni akarja, hogy minek és hogyan tegyünk. Erről le nem mondhatunk. Ez képezi nagy aspirációját a kultúrának. Óriási munka folyik ez érdekekért. Mint az őserdő energiái a napsugárban: úgy ébrednek az emberiség lelki világában egymásután öntudatra az ösztönök, s majd az egyik, majd a másik irányba terelik a figyelmet, de az életcél problémájától az érdeklődést el nem terelhetik. Sőt ép a modern kultúrvilág bizonyítja ezt legjobban, mert ép azért, mert érzi, hogy hite a végcél iránt felhőbe borult, tiszteli meg érdeklődésével és bámulatával azokat a prófétákat, kik úgy látszik hivatással bírnak, neki e részben fölvilágosítással szolgálni. Mily érdekes alakok jelennek meg a színen: a keleti égen feltűnik Tolsztoj Leo csillaga, nyugaton Besant Anie, Lady Booth, próbálnak szerencsét; teozófia, spiritizmus, gnózis tartja fölvonulását; nálunk Schmitt Jenő hirdeti a «szellem-vallást».

A realizmus, ha természettudományos mámorra és elfogultsággá vastagodott, e szellemi irányban tán lelki járványt szimatol s a tudásra appellál; tudás által akarja fölnyitni szemünket. Ő igen, tudomány s tudás kell nekünk, azt szomjazzuk; én is a tudás híve vagyok; szeretném magamba szívni e rejtelmes létnek s e bámulatos erőnek titkait, mint ahogy szemembe folynak a dolgoknak hímes, varrottas takarói; szeretnék e takaró mögé kerülni s leleplezni azt az előkelő idegent, ki mindenfelől néz rám, de mindig zárt sisakkal áll elém. Szeretném. Azért sem haragszom rátok, ti laboratóriumokban kotyvasztó alkimisták, ti forrasztócsővel dolgozó szegkövácok, ti elfogult fizikusok, kémikusok, hogy szinte dühvel rontotok neki a természetnek s el akarjátok rabolni titkait! Értlek titeket; titeket kínoz a látás ösztöne. Ti a mechanika erőszakával siettek a dolgok végeire, s vért és verejtéket hintetek küzdelmes útjaitokra. «E vérnek rózsaillata van», mondjátok Vitelliussal, s azt reméletek, hogy az ismeret csillagai s az élvezet rózsái gyulladnak majd ki az elhintett vércseppekből. Csalódtok; azon az úton célhoz nem értek! Maga a filozófia részint agnoszticizmusba, részint skeptizmusba vezet, részint dionysusi bacchans lesz; annak az előbbinek csigavére, ennek a bacchansnak tüzes vére van; az megfagy, ez elég. Mit akartok, hogy leüljek Herbert Spencer sírjára s nézzek az érthetetlenbe? Ez a vízió prófétákat nem hív a létbe, ez a vízió nem boldogít. Vagy Nietzschével tartsak, s egy ragyogó nyelvezet zenéje mellett eltáncoljak

örvények fölött s gondolataim napját tüzzem ki önhatalmúlag a lét sötét egére? de ez a nap csak egy elgyötört agyvelő villamos foszforeszcenciája ; kialszik nagyhamar.

Agnózis és skepszis nem kell nekünk. Mindkettő vak ; nekünk látnunk kell. Nekem a tudomány nem imponál, mely szétszed, öl és diszgregál ; én futok s irtózom filozófiától, mely szemeimre sötétséget borít. S ezzel nem is dicsekedhetem ; így tesz széles e világon az élet ; téltől s éjtől fél ; az éj vak s a tél hideg ! Neki napsugár kell ; az meleg és fényes. Az én életem is a világosságnak s a fénynek szülöttje ; csoda-e, ha vaksággal s érzéketlen semmiséggel be nem éri. Tehát látni, látni akar, s e látás első sugara az élet céljának ismerete !

Ezt a problémát dolgozzák föl a világirodalomnak remekei, mindenekelőtt Dante és Goethe, az a Divina Commediában, ez Faustjában !

Minden ember — éneкли Dante — erdőben találja magát, midőn a vallásos, filozófiai, szociális, politikai nézetek bozótján át életének utat akar vágni. Megesik ez többé-kevésbé mindenkivel, átlag az életkor harmincas éveiben. A szenvedély, a mámor is el-elkábitja lelkét ; befolyások érvényesülnek rajta, melyek biztatják, majd meg rémitik s aggasztják. Számptalanok neki vágnak Fausttal az életöröm circe-i hegyfokának, számtalanok elvesznek kételyben s tehetetlenségben, vagy megvonják magukat a szerény beérés és lemondás pusztai borokája alatt, melynek árnyékában még próféta is csak úgy imádkoznak : Uram, minek élek? elég e kínból ennyi ! De aki pusztulással be nem éri, s akinek érzéke van az életnek harmóniája iránt, az tudja, hogy a labirinthból van kiút, s hogy az erdők s bozótok, lápok és circe-i hegyfokok fölött hegycsúcsok ünnepelnek s azok körül sasok s sólymok úsznak, s fölöttük a napsugár húrjain játszik néma, de elragadó melódiákat a mindent harmóniába hozó bölcsesség. Az ilyenek életüknek legfontosabb napján elszánják magukat, s a nézetek bozótjából egy ragyogó világnézet hegyeire törekszenek. Hűséges mentort találnak a bölcsességben, őrangyalt egy-egy szerető édesanyának vagy egy eszményi Beatricenek hitében. Ez a mentor kivezeti őket az agnoszticizmus, pesszimizmus, skepticizmus, tovább a hitlagadás, állatiasság, hűtlenség, rablás, csalás, önzés poklán át a hegyre, hol a lélek tisztul s az erény diadalt ül.

A nyomorúság ez utóbbi szomorú világával most nem törődöm, engem az észnek pokla érdekel. Pokol a lélekre

a sötétség, a kétely, az agnózis! E pokoltól fussatok. Virgilius, a megtestesült ész, óva figyelmezteti Dantét, hogy a kételkedőket kerülje; nem kerül ki semmi jó a célt meg nem mutató filozófiákból; megkövül az ember, elveszti jókedvét, életörömét:

Voigíti indietro, e tien lo viso chiuso;
 Ché se'l Gorgon si mostra, e tu il vedessi,
 Nulla sarebbe del tornar mai suso.
 Così disse'l Maestro; ed egli stessi
 Mi volse, e non si tenne alle mie mani
 Che con le sue ancor non mi chiudessi.

Cant. IX. 55.

Kitűnően jegyzi meg erre Hilty: «Man muss sich wirklich in der Tat mit den philosophischen Lehren, die bloss den Zweifel an aller Wahrheit erzeugen, gar nicht weiter einlassen, als es aus Gründen der allgemeinen Bildung nötig ist. Viele haben schon in diesen inhaltsleeren Abgründen des Denkens, selbst in Kant's «Kritik der reinen Vernunft», oder heute etwa in Nietzsche's «Zaratustra», den besten Teil ihres Selbst, den Glauben an eine Wahrheit, und den Entschluss, für dieselbe zu leben, eingebüsst und fortan ein schattengleiches, blosses Gelehrten-Dasein gelebt» (Brieft. Dante. 270). Az agnózis, a pesszimizmus, a skepszis megrendíti a hitet aziránt, hogy van igazság s hogy azért élni kell és élni érdemes; leveszi a napot az égről, a célt kiemeli az életből, s harmónia helyett meghasonlást teremt.

Nemcsak eszünk, hanem létünk s az élet ösztöne protestál ez ellen. S ez nem volna jó argumentum az Isten föltalálására?!

A cél fölismerésének hiánya a romlásnak s a décadence-nak szimptomája, s ahol az beüt, ott semmi más tudás nem pótolja e hiányt s nem tartja fönn a romlást. A cél fölismerése nélkül is lehet sokat tudni, de minden tudás elégtelen, s minden gondolat fölösleges; bátran azt lehetne kérdezni, hogy mire jó? Fejünk gondolat-raktár; gondolataink cikkek; de az egész nem Mauthner magkereskedésére mint inkább egy koporsó-raklár-ra emlékeztet. A gondolatok nem magvak, hanem koporsó-szegek. Amit tanulunk, az mind eszünkben akad meg s az életre ki nem hat. Azért ez a tudás örömtelen; nem reszket meg tőle a szív. Fejünk s világnézetünk olyan mint a fjordok világa ősszel, vagy mint a flamandi vagy a brabanti síkság novemberben: vizek, pocsolványk, fősák, homoklucok, csatornák, szélmalmok.

A tudomány specialistaságot űz sportul. Szétaprózza az életet, a munkát, a tehetségeket; egyoldalúkká szegletesíti az embereket; eldeszkázza a hivatásokat. Mi hivatalnokok, bírák, katonák, ügyvédek, tanárok, művészek, papok lettünk; de megszűntünk értelmesen s melegen érdeklődő, az életet mint egészet fölkaroló emberek lenni. Így történik, hogy tudomány és oktatás dacára nincs életetekben erő, lendület és nagy stílus. «Ihr kommt zu keinem lebensfrohen Leben», mert tudástok nem ér le szívetekig; mert az agy rezgéseitől nem reszket meg kedélyetek, s így tudástok kép és árny lesz, de életet, meleget s örömet nem ad.

De van a kultúrának a tudásnál színompásabb, szebb és gazdagabb világa, melyet kipusztíthatatlan s halhatatlan geniuszok inspirálnak; világ, melynek vonalaiban, ritmusai-ban, színeiben alakot ölt a szépség; világ, melyben eszményeink s természetünk legjobb s legédesebb ösztönei kivirágoznak: s ez a művészet. Eszményiség és művészet, lélek és test. A művészetben lelkünk szövi ki önmagát; a legjobbat emeli ki magából, lényének csendesesen pihenő harmóniáit fölkelte, hogy színekben s hangokban közölje tiszta, igaz, mély érzelmeit. Igazságot a tudás, eszményeket s érzelmeket a művészet szolgál. Csodás alkotási vágygal s kifogyhatlan ösztönnel dolgozik rajtuk.

De neki eszmények, neki egy végtelen látóhatár kell. Az élet sűrű, alacsony régióiban harangjai nem szólanak; s ez eszményeket, ezt a végtelen látóhatárt a mechanikus gép-szerűségében s az élet agnosztikus örvényeiben föl nem leli.

S hogy föl nem lelte, attól sorvad!

A zenéről nem szólok; annak nincsenek gondolatai, hanem csak érzelmei; s mikor ezt mondom, a leghivatottabb tekintélyre, Richárd Wagnerre támaszkodom. De szólok a művészet többi ágáról s állítom, hogy a modern művészet az eszmények betegje. Nincs igazán mély s az életet átható s boldogító eszménye!

Eszmények, melyektől világosság és meleg lesz a világon. Eszmények, melyektől rezgésbe kerül ész, szív s kedély. E helyett vannak sötét problémái, melyektől megkövül.

Ti a ködnek, a felhőknek vagytok gyermekei; a ti szellemi világotok khaosz. Kóvályog, gomolyog, elnyúlik, kacskaringós csavarodásokban nyugtalanodik és nyugtalanít; a szép vonásokat elnyújtja; a szép arcokat hypokratesi méretekkel és élettelenséggel elvékonyítja; a fejekből lárvákat, az emberekből kérdőjeleket csinál; az élet kialakulásai

helyett szemünk előtt állnak a «szomorúság vázái». Ez a tolsztoji szó sokszor eszembe jön, ha azt a sejtelmes, érthetetlen, megfoghatatlan, szimbolizáló művészetet nézem. No ezen a képtelenség kinyomata kísért, s az az érzés szól felénk belőle, hogy itt a gondolat nem győzte le az anyagot, a szépség nem lett úr a zavar fölött.

Vessünk egy tekintetet a legmodernebb irodalomba. Hiányzik belőle az a fluidum, mely a költőnek lelkes, mélyen érző s a világot harmonice fölfogó lelkéből árad, s melynek rezgéseitől ész, szív, kedély átszellemül. Higgyétek el, poétáitok gladiatorok, akik problémákkal küzködnek, de azokat megoldani nem tudják, s ez a tehetetlenség mint sötétség s mint borzongós, fagyos érzés van kiárasztva műveikre. Itt nem a szív, hanem az ész dolgozik; itt nincs lendület, hanem fáradtságos dialogizálás és okoskodás.

Vegyük föl in concreto a példákat. Mi különbség van Aeschylus és Homer, Shakespeare és Vörösmarty, Arany János poézise s Verlaine, Beaudelaire, Zola, Ibsen, Maeterlinck művei közt? Egy szóval fogom jellemezni: az ami egy ezüstharang szava s kalapácsütések közt van. A harangszó egy végtelen kék égbolt alatt hullámszik, s úgy üti meg a füleinket, hogy zene lesz belőle, úgy szól mintha dalt hallanánk; a harangozót, a fáradt munkást, a kötelet nem látjuk, nem is gondolunk rá; ki is gondolna kenderáztatókra, ki a zöldes, mérges vízre, ki pozdorjás kendertörőkre, mikor karácsony éjjelén megszólal a harang, s lelkünket eltölti rezgése olvadozó érzés, elfogódás alakjában? Azután pedig hallok a fáradozó szegkovácsok kalapácsütéseit; nem az égbolt, hanem a szurtos műhely boltozódik üllőik fölött, s az emberek dolgoznak s izzadnak; no de van is látszatja: harangszó helyett zaj, csörgés, csattogás. Nézzetek bele e borongós Ibsenek, e nyávogó Maeterlinckek, a mérges, dühös Zolák lelkébe, műhelyt fogtok látni, hol fáradtságosan dolgoznak, érveket csattogtatnak. Kérdezzétek meg őket, hogy ugyan szeretik-e alakjaikat? Szeretnek-e, mikor írnak? Átszellemül-e kezeik közt az élet? Dehogy, ők okoskodnak, kritizálnak, analizálnak. Kezükben a toll bonckéssé lesz, s ők boncolnak lelkeket. Ők lesben állnak s érteni akarnak; ők pszichológiai detektívek; fülelnek, vigyáznak, hogy hol és hogyan moccan meg a szereplőkben a szív, a gondolat, az érzés. Ők mindig nagy konfliktusokban s pszichológiai küzködésekben utaznak, de mi kerül ki e küzdelmekből? Mint ahogy szokás bacillusokat keresni a laboratóriumban, úgy

keresik most a társadalmi élet bacillusait az irodalomban. Dolgoznak új ideálokon, új becsületen, új nőiességen, nos és mi pattan ki mindebből? az új nőiesség eszménye, Monna Vanna a köpenyegben! Biztosítom az olvasót, hogy a köpenyeg itt igazán egészen mellékes, s a probléma tulajdonkép az, hogy hogyan kellene azt is magáról levetni!

Nincs igazi, nagy eszményiség; a modern írók keresik, meg akarják alkotni az ideált, s azért okoskodnak és gondolkoznak és kritizálnak; kritikusok lettek, s poéták lenni megszűntek.

Ilyen Ibsen, a nyárspolgári életnek költője, a polgári dramatikus, aki belefúrja magát a közönséges életnek pszichológiájába, s megrostálja és kritizálja a társadalmat. Helyes; de hát társadalmi kritika-e a költő föladata? Az-e a föladata, hogy az életet híven lekópiázza, amint foltoz és főz, — és gondokkal küzd, hogy mit eszünk és mit iszunk, és hitelezőktől fél — és vonzódik valakihez és gyűlöl mást, — de mindezt oly korlátolt realizmussal, hogy az ilyen foltozó s aggodalmas és kinlódó lélek fölött nincs égbolt, életében nem nyílnak mélyebb s tágabb perspektívák, a költő maga sem áll magasabb szemponton, hanem ott bent és lent sűrű-forog, vergődik; szóval az emberélelet nem melegíti, nem deríti föl, nem változtatja el szívében úgy, hogy felsőbb motívumokat érezzünk ki belőle. Nincs eszményi motívum; ez érdekből házasodik, az hivatalt protegáltat ki magának, s mindez híven van ecsetelve. Ezen a csomón rágódik azután a kritikus, s azzal vége van művészetének! De hát költészet ez? S hogy legyen költészet «non numine inflata»? «Shakespeare lebt in seinen Gestalten; — mondja egy német író — Ibsen beweist durch seine Figuren; dort spricht das Herz, hier der Verstand. Dort baut eine intuitive, grossartige Architektur, die der Phantasie des Dichters eingeboren ist; hier ist sorgsame, bewusste Logik an der Arbeit» (Bedenken wider Ibsen. Hochland II. f.).

Vegyük a német drámai irodalom nagynevű művelőjét, Gerhard Hauptmann-t. Nincs benne a világot széles felölelő tekintet, hiányzik a gondolat intuiciós mélysége. Ha történelmi tárgyakat dolgoz is föl, azokban is nélkülözzük az erőteljes alakítást, mert nincs meg a tehetség a dolgokat történelmi, nagy perspektívákba beleállítani. Ha társadalmi problémákat fejteget, itt-ott van sikere; de legtöbbször hiányzik a nagy dedukciós erő; nagy szempontok helyett elszigetelt tárgyak és személyek állnak előtérben s foglalkoztat-

ják a költőt. Ő a valóságban ezen a bizonyos világdarabon áll, ahhoz a földfoszlányhoz kapaszkodik, mint a vízbeesett és faágra fölkapaszkodott cserebogár, ott bibelődik apróságokkal, de ép azért rá nem ér világnézetre szert tenni. Az ösztönök homályos világában tapogatózik; kedve telik konstatálni!

Mily közel fekszik ily körülmények közt a művészet kisiklásának veszedelme az impresszionizmusba, a szenzizmusba, az érzékiségbe. Aki a lelket nem látja, az a testet nézi, de nem azt a lélektől átszellemült, a belső életet kültre vetítő testet, hanem azt az érzékiségbe, ösztönbe, élvezetbe kiömlött s azáltal igazi szépségéből kikelt testet. Ő, ebből a testből hiányzik a lélek, s ezzel az az alakító, kedves, finom, érzékeny, szerető elem, mely művészetet teremt. Mert a lélek, a lélek teremti a műremeket is. Mi a műremek más, mint egy darabja az eleven léleknek, egy darab objektívált szubjektum, egy darab egyéniség. A műdarab mint vetített s átértett gondolat, mint az érző kedély sugárzása akar hatni, s ahol a művészlélek e láthatatlan rezgése nem hat le lelkünkbe, ott nincs igazi művészet. Azért nem szabad a formára, a színekre s a technikára kizárólagos súlyt fektetni; a súly abban fekdjék, hogy el tudunk merülni egy szép egyéniség inspirációi szerint a dologba, s azután lehetőleg kifejezést adunk neki színben, kőben, betűben, drámában.

A művészet e szellemtelenségének, mely a testbe merül el, tulajdonítja Tolsztoj, hogy ezáltal elromlik a társadalmi életnek legfontosabb viszonya, a nemi viszony. Mindnyájan tudjuk, hogy az emberek pusztán a nemi vágy túlcsapongása következtében mily rettenetes erkölcsi és testi szenvedéseknek és hiábavaló erőfogyasztásnak vannak kitéve. A trójai háború óta, melynek nemi szenvedély volt az oka, a szenvedélyből eredő öngyilkosságokig és bűnökig, melyekkel újságaink mindennap tele vannak, minden bizonyítja, hogy e szenvedély az emberek boldogtalanságának főkútfeje. És mégis mit látunk? Azt, hogy úgy az utánzó, mint a teremtő művészet arra van szentelve, hogy kevés kivétellel a nemi szerelem alakjait írja le. Csak arra a tömérdek fényűző regényre, azokra a festményekre és szobrokra utalok, melyekben a nő meztelenül jelenik meg, utalok azokra az ocsmány képekre, melyeket mint hirdetésekét ragasztanak a falakra, s arra a rengeteg operára, operettre, dalra, románra, melyektől el vagyunk árasztva. Valóban ennek a művészet-

nek az a határozott célja van, hogy mentől jobban szítsa s terjessze az elfajulást (Tolsztoj: Mi a művészet. 187.).

A művészet szellemtelenségének kell tulajdonítanunk az ízlésnek elromlását, hogy a szenvedélyességnek ésbontó benyomásaitól nem értik a jótékonyság, az önfeláldozás, a szüziesség költészetét s annak a tiszta s élvezetes szeretetnek, a lelkek őszinte s önzetlen egymáshoz vonzódásának boldogságát. A vége pedig az elsatnyulásnak, hogy kevés bennünk a lélek, a meleg, az öröm, «wir leben in herzensmatten Zeiten». Sorsunk az örömtelenség, várandóságunk az unalom!

Ime, hogy igaz, hogy a kultúrának szép és színpompás világa nem lehet meg örök, elévülhetlen, erkölcsi eszmények nélkül. Aki azt ezektől megfosztja, az gyilkosa.

S épen úgy nem lehet meg az erkölcsi élet, az az élet, melyet öntudatunkban élünk, melyet a jó és rossz közt, a nemes és nemtelen közt eligazítunk, s felelősségünkre idomítunk: lélek, szabadság, halhatatlanság, igazság, Isten nélkül. Nem lehet meg, mert ezek nélkül nincs bennünk az a megnyugvó, önmagunkat s másokat boldogítani tudó szeretet; nincs meg bennük az a jóság, mely önzetlen, s mely önmagát felelő másban s föl tudja áldozni életét is, mert hisz a nagy szeretetből annál ragyogóbban gyullad ki ugyanez az epedő, szenvedő, de mindig szerető élet.

Lelkeket, igazi erényt csak ez a transzcendentálisba gravitáló szeretet tud formálni és nevelni; másnak e művészetben nincs szerencsés keze. Az erkölcsi világnak mintázója, ihletője, színezője, teremtője a halhatatlanságot szomjazó szeretet, s ez a szeretet *lélekbe szerelmes*. A szép lélekért... ez motívuma!

Itt nem időzöm soká; ezt kifejtettem már bőven máshol. Rámutattam, hogy a legszebb lelkek mintegy varázshelelettől éledtek föl ott, hol a halhatatlanság volt az erkölcsi világ motívuma, a kereszténységben! S oly közel fekszik ennek átértése, mert ha már a művészetnek is végtelen látóhatár s mélységes égbolt kell, hogy szerencsésen kifejtse alkotó erejét, mennyivel inkább kell ez az erkölcsnek, mely lelket formál s életet alakít. Ehhez is végtelen látóhatár kell s lendület, melyet csak az örök eszmények s az örök élet tudata adhat a léleknek.

A lélek szeretete s az erkölcsi világ eszményeinek tisztelete oly annyira elhatalmasodhatik, hogy lesznek korok, mikor a testet egyáltalában nem tekintik, s még a művészet

is elhanyagoltatik az erkölcsinek tiszteletétől. Igen, ez meg-
esik egy időre, de csak egy időre, azután kezét fog az
erkölcs s a művészet, hogy vállalva nemesítsék a nemze-
dékek életét. S akkor is, amikor elhanyagolják, voltaképen
fölmagasztaltatásának alapjain dolgoznak, mert nem lehet
igazi, nagy lendületű művészet mélységes erkölcsi motívumok
nélkül. Azért elhamarkodva ítélt az ősi kereszténységről Teofil
Gautier, mikor azt írja: «Ő régi világ, mindazt megvetik,
amit te tiszteltél. Bálványaidat porba döntöttek; sovány, ron-
gyokba takart anachoreták, vérrrel mocskított vértanúk, kik-
nek vállait a cirkuszok tigrisei tépték szét, állnak szép
isteneid s istennőid oltárait. Krisztus a világra halotti
lepedőt borított. A szépség szégyenkezik, s szemfödvel
takarózik».

Nem úgy van. A szépség a Monna Vanna köpönye-
gébe burkolózik, mert szégyenkezik; szégyenkezik az őt deg-
radáló művészettől. Az erkölcsinek szeretete, még ha világot
megvető szenvedéllyé fejlett is, a szépséget nem kompromit-
tálta; nem szentségtelenítette azt meg, még akkor sem, mikor
ignorálta. Hagyjuk ezt; itt a verseny régen eldőlt. A világ-
történelem bizonyítja, hogy Krisztus lesöpörte az Olympust
isteneivel és szép istennőivel, mert az mind csak test és vér
volt s fölléptette az embert; megittasította művészetét is a
lélek szépségének szeretetétől, s azontúl úgy kell lennie, hogy
csak azt tartsuk szépnek, amiben lélek is van; aki máskép
tesz, az a kultúra hanyatlásán dolgozik.

Aki az erkölcsi eszményeknek s az erkölcsi világrend-
nek alapjait el nem fogadja, az egy nyomorúságos, bűnben
rothadó világot lát maga körül, mely örültté tesz annak han-
goztatásával, hogy hát minék is élünk mi? hát érdemes élni?
Mi legyen a «Sinn und Zweck der Welt und des Lebens»,
ha az, ami tiszta, szent és hősiesség, tisztára hóbort és végzetes
tévedés? De azt belátom, hogy a hit boldogít, míg a bűn, az
pokol. A világ kimondhatatlan nyomorúságán és ürességén
és céltalanságán kell átvezetni a kétkedő lelket, hogy föl-
ismerje, hogy ott megnyugvás, megállapodás s emberhez
méltó lét nincs!

Ez az eszményi, erkölcsi irányzat koszorúz meg végre
is minden filozófiát és minden tudást; harmóniába hoz örö-
möt és szenvedést. Elmondhatjuk Robert Mayerrel, a jeles
fizikussal: «Eine richtige Philosophie darf und kann nichts
anderes sein als eine Propädeutik für die christliche Reli-
gion». Élnünk kell; megrothadnunk nem szabad; tehát?

Tehát bízunk kell az erkölcsi eszmények igazságában s isteni erejében.

Ime az erkölcsi eszmények diadala. Az emberi lélek mélyéből törnek ki s elvezetnek az Istenhez. Nevezzék bár a praktikus ész posztulátumainak vagy empirikus teleológiának, nekem mindegy ; lelkem ösztönei, egész valómnak szenvedélyei fűznek hozzájuk, s nagyobb valóság ők nekem s Kantnak is, mint a csillagos ég, melyet révedező szemmel bámulok az éjben. Ez az én csillagos egem az én eszményeim ; ragyognak, vezetnek, vonzanak, s érzem, hogy boldogságomhoz vezetnek.

Míndezek után méltán mondhatok ítéletet a teológusoknak arról a vonzalmáról és hajlandóságáról, mely a pszichológiára akarja az Istent kereső világ figyelmét fordítani. Nagyon jól teszi. Az Istent ott okvetlenül föl lehet találni, mert ha föl lehet találni a természetben, csillagokban, fákban, állatokban : mennyivel inkább kell őt föltalálnunk a természetnek öntudatos s mélységes bensőségében, az emberben. Itt is van lét és metafizika, — itt is fakadnak rügyek s illatoznak virágok, — itt is mélyed egy mélységes égnek tengere s benne úsznak ragyogó csillagok, művészi, erkölcsi eszmények ; itt is föllelhetők törvények, melyeket nem mi hoztunk, de amelyeknek hódolni dicsőség s boldogság.

Ne kicsinyeljük tehát soha a szubjektív világot a maga bámulatos mélységeivel s csodáival ; ne állítsuk, hogy a külső világ objektivebb, mint a belső, ne, soha. Hiszen ez az első és fő-valóság : az ego. Csakhogy viszont ne tagadjuk, hogy a külső világból is föl lehet ismerni az Istent. Tehát ne Kant széthasító, hanem Ágoston összefoglaló szempontjára helyezkedjünk, akkor a külső világ is s az emberi lélek világa is elvezet az Úrhoz.

A modernizmus.*

(1912) ¹⁰

Igen értékes s a jelenkor katolikus mozgalmait jól megvilágító műre akarom a Katolikus Szemle olvasó közönségének figyelmét fölhívni, melyet Gisler, churi szemináriumi tanár adott ki a jelzett cím alatt. Tájékoztatni akar minket a katolikus dogmának s theológiának, sőt mondhatjuk, a katolikus gondolkozásnak azon elváltozásai iránt, melyek a modern filozófia befolyása alatt támadtak. Hiszen a modernizmus végre is nem egyéb, mint szellemi eltolódás, eltolódása a katolikus theológiának a modern szellemi világ nyomásától; a modernizmus alkalmazkodást s azután hasonulást jelent a kor szellemi életéhez. Hogy a szerző e tájékoztatást megadja, szükségképen be kellett mutatnia a modern filozófiát s azokat a divatos szellemi áramlatokat, melyek a katolikus tudományra s annak révén a katolikus fölfogásra befolyással voltak. E befolyások alatt álltak, e befolyások alatt éltek s dolgoztak azok, kikből azután modernisták lettek. A modernizmust ugyanis azok csinálták, kiknek szíve megdobbant a kor szellemi életének lüktetéseitől, kik a levegőjét szívták s problémáit átérezték s oldozgatták, akik a modern lélek megértése s gyámolítása körül fáradtak, de akik ugyanakkor a «fidem servavi» dicséretre sok tekintetben rá nem szolgáltak. A modernizmus e küzdelmes s gyakorlati jellegével adva van egyszersmind e mozgalomnak változatosága is, aminthogy tényleg változatos is úgy kiindulásaiban, mint egyes képviselőinek irányzataiban is. Néhol problémái átlag csakis gyakorlatiak, s a doktrinális elem csak itt-ott s elvétve jelentkezik; az ilyen irányzatban nincs thézis, csak praxis. Másutt inkább tudományos célokat szolgál kezdet óta, s ugyancsak kisebb-nagyobb ellentétbe

* Dargestellt u. gewürdigt von Dr. Anton Gisler Einsiedeln, Benziger, XXVIII és 686 l.

kerül a hagyományos egyházi tannal s érzéssel, míg végre dogmatikus formulázásban mint herezis jelentkezik.

A modernista mozgalomnak ezt a sajátosságát előre kellett bocsátanom, hogy megértsük a szerző eljárását, ki mikor művét két részre osztja s a II. részben a tulajdonképeni modernizmust tárgyalja, akkor az I. részben mindjárt «Die Vorläufer des Modernismus» cím alatt az amerikanizmus jelentkezéseit ecseteli Amerikában, Franciaországban, Németországban oly férfiak bevonásával is, kik másrészt a katolikus egyház s gondolkozás körül a legnagyobb érdemeket vívták ki maguknak. A szerző a modernizmusnak gyökereit keresi, s a mozgalomnak első fakadásait kutatja, s úgy véli, hogy azokat az amerikai katolicizmus sajátlagos s modern viselkedésében s elhelyezkedésében találta meg. Amerikában a katolicizmus új világgal állt szemben; új volt a helyzet, újak a viszonyok; történelemmel nem bíró s épen alakuló nemzetben kellett elhelyezkednie; természetes, hogy nem kezdhetette római jogon, germán hűbéri tradíciókon, középkoron s monarchiákon, amiből ott semmi sem volt; hanem alkalmazkodott. Külső s belső nehézségek gyötörték. Amerikában kezdetben kevés volt a papi hivatás, s körülbelül úgy voltak, mint ahogy még most is vannak a magyar katolikusok Amerikában, t. i. papok nélkül. Amerikában a magyar katolikusok közt sincsenek hivatások, egyszerűen azért, mert szegények, s gyermekeiket akadémikus pályára nem nevelhetik. Ha van is sok gyermek, az mind, mihelyt fölcseperedik, a gyárba szalad s nem a gimnáziumba. Azután kezdetben kevés volt az írlandi pap is, s inkább a párisi Saint-Sulpice-Szemináriumból kerültek ki az «amerikai» papok, kik nemcsak idegenek, hanem franciák is voltak. A francia pedig mindenütt az idegenség hatványán áll s legnehezebben hasonul. Az amerikai katolicizmus lassan-lassan mégis levetkőztette magáról az idegenség jelleget, legyőzte az amerikaiak ellenszenvét, s nemzeti lett, sőt egyes kiváló férfiában, mint pl. Irland-ben, apostolokat adott a nemzetiségnek. Dogmatikájának egysége a szekták szétforgácsolódásával s tiszta, következetes morálisa a házassági elválások s a malthuzianizmus pusztítósaival szemben ragyogóan s hódítóan mutatkozott be.

Már most hol találja a szerző e küzködő s térfoglaló amerikai katolicizmusban a modernizmus gyökérszáleit? Ezek szerinte a közeledés pszichológiájában rejtettek; mert kai máshoz közeledni s mást megnyerni kíván, az a közös

kapcsolatokat keresi s a szétválasztó elemeket ignorálja. Ez természetes is, de veszélyes is; a veszély t. i. abban van, hogy túlsokat engedünk. Szent Pál az atheni areopágban ugyan szintén kapcsolatot keresett hallgatóival, s a kapcsolatot arra használta, hogy az evangéliumot alkalmasan beállítsa; de a chicagói vallás-parlament ugyancsak nem sikerült Szent Pál stílusában. E részben teljesen egyetérték a szerzővel, s állítom, hogy jóllehet a katolikus bñbornoknak, püspököknek és papoknak, kik ott résztvettek, kitűnő szándékaik voltak, de az eredmény mégis csak a dogmatikai indifferentizmust szolgálta; szolgálta főleg a frazeológia révén, melyet katolikus szónokok is használtak, mikor ilyeneket mondtak: tágítani kell az egyház kapuit, le kell eresztetni a fölvonó hidakat, a vámot meg kell szüntetni, el kell törülni a lelkek körülmetéltetését, s más ehhez hasonlókat. De azért azok, kik e kifejezéseket használták, nem mondtak le az egyházzól, sőt sajnálták azokat, kik az egyházon kívül álltak, s hangoztatták, hogy az egyházon belül mindazt megvalósíthatják, amiért hevülnek s amit a kereszténység szektáiban érvényesíteni szeretnének. Végeredményben ez az új areopág mégis csak az interkonfesszionizmus felé vonta a résztvevőket s nem az apostoli, közösleges, de *egy* anyaszentegyházba.

Igaz tehát, hogy Amerikában észlelhettünk eltolódásokat az interkonfesszionizmus felé.

Volt azután Amerikában egy más tünet is, mely megint nemzeti irányba jelentett egy nagy eltolódást, s ez az úgynevezett Cahenslyanizmus. Cahensly németországi centrum-párti képviselő s a kivándorlókat segélyző s védő Szent Ráfael-egyletnek jelenleg az elnöke, mindig azon iparkodott, hogy a kivándorlók, akár németek, akár franciák vagy magyarok legyenek, vallásukat Amerikában el ne veszítsék. Ezt nem lehetett másképp biztosítani, mint csak úgy, hogy a kivándorlók Amerikában is nemzetiségük szerint csoportosuljanak s külön, nyelvüket értő lelkipásztorok vezetése alatt álljanak. Ettől azonban megint az angol nyelv s az amerikai nemzeti igény szorult háttérbe. Az amerikai angol püspökök és papok ezt oly irányzatnak nézték, mely éket ver az amerikai katolikusok közé s gyöngíti a bevándorlókban az Amerikához való ragaszkodást. Hasonló surlódást idézett elő az iskolakérdés. Az Unió iskoláiban hittant nem tanítanak, keresztnek vagy bármely más vallási jelvénynek ott nincs helye. A német katolikusok méltán úgy gondol-

koztak, hogy az ilyen iskola a vallási közönynek melegágya, s iparkodtak különálló, vallásos iskolákat felállítani. E törekvéssel szembeszállt Ireland, jelenleg saint-paul-i érsek, aki hangoztatta, hogy az Unió iskolái, ha nem is tanítanak bennük hittant, nem vallásellenesek; ellenben kiemelte, hogy az amerikai nemzeti szellem emelői s a népek s nyelvek eltüntetői. Itt is a nemzeti irányzat az interkonfesszionizmus felé hajolt.

Ily kiegyenlítő s egyeztető törekvéseket találunk másutt is, főleg Franciaországban, ahol Montalembert s Lacordaire ki akarták békíteni a katholicizmust a modern szabadságokkal. Montalembert kiáltotta ki világgá azt, hogy a klerust nemzetiesíteni s a nemzetet katholizálni kell. Mindenütt sürgette a szabadságot, s az egyházat illetőleg Amerika lebegett szemei előtt. Lacordaire-nek is nagy előszeretete volt Amerika iránt, s az akkori newyorki püspök — akkor még nem érsek — meg is hívta őt Amerikába s általános helynökévé akarta megtenni, ha hívásának enged. Legújabbán a szabadsági irányzatok új tápot nyertek XIII. Leónak a köztársaság felé hajló politikájától. «*Démocratiser l'église*», ez volt a francia demokraták egyik jelszava; a másik pedig: «*christianiser, baptiser la révolution*». Ez mindenestre nehéz föladat volna, mikor De Maistre ugyanazt a forradalmat «*sátáninak*» nevezte, s mely Blanqui szerint azonos volt az atheizmussal. A keresztény demokrácia végre a «*Sillon*»-ban szervezkedett, s miután nemcsak demokrata, hanem az egyháztól teljesen független szociális tevékenységet hirdetett, a szentszéktől elítéltetett.

Ha ez mind amerikanizmus, akkor ugyancsak különbséget kell tenni az amerikai s a francia amerikanizmus közt s ezt szeretném a m. t. szerző úrnak is figyelmébe ajánlani.

Ő ugyanis az amerikanizmust s az új apologetikát, melyre később rátérek, a modernizmus előfutárjainak s szomszédjainak tartja, úgy az idő, mint a gondolatok s érzések rendjében; állítja, hogy e két irányon megérzik az idők szele; mindkét irány ki akarja elégíteni az újkor igényeit s a mellett nem óvja meg eléggé a régi alapokat. Ezzel szemben azt gondolom, hogy különböztetnünk kell amerikanizmus s amerikanizmus közt. Az egyik amerikanizmus alatt értem a bevándorlott katolikusoknak behelyezkedési s érvényesülési törekvéseit, a másik amerikanizmus alatt pedig értem azt az irányt, melyet P. Hecker Izsák Tamás képvisel. Ami

az elsőt illeti, természetes, hogy a jövevények az új világ új igényeire új érzésekkel s új intézményekkel reagáltak; de mindez tisztára gyakorlati irányzat volt. Ők nem voltak doktrínerek s nem állítottak föl téziseket. Ha lelkesültek is a fejlődőfélben levő nemzetiségért s Ireland-del sok csodadolgot vártak a nemzetiségi irányzattól, ha ki is emelték a demokráciát, sőt ha túlzásba is vitték ezt a kultuszt; de ezek a derék irishman-ek soha sem csináltak nézeteikből s eljárásukból szisztémát; ők nem filozofáltak, ők élni és hatalmasodni akartak; latba akartak esni Amerika közéletében. Az állammal nem volt kapcsolatuk; nem segítette s nem is akadályozta őket semmiben, s erre ők azt mondták: ez jó nekünk; nem kívánczunk európai állapotok után; de nem állítottak föl tézist, hogy az a dolgok rendje, hogy egyház és állam el legyenek választva. Abban azonban megint csak igazuk volt, hogy az emberi méltóság s az egyház java jobban van biztosítva a politikai s polgári szabadság oltalma alatt, mint ott, hol ebből kevés van.

A baj az amerikanizmusban s minden mozgalomban voltaképp ott kezdődik, ahol a gyakorlati eljárásokból absztrakt, általános elveket formuláznak, ahol a részleges igazságnak s a viszonylagos ítéletnek általános s kizárólagos érvényt tulajdonítanak, szóval, ahol hajlamokból tanokat s tanácsokból elveket csinálnak. Hogy ezek a helytelen formulázások megtörténtek, ahhoz nagyban hozzájárult P. Hecker. Ő is buzgó, apostoli ember volt, aki csakis jót akart, de ő már tanokat s téziseket formált s a hiperdemokrata irányzatot a lelki életre is átvitte. Ő, ki az amerikai egyházat több tekintetben európai formák nélkül látta, azt gondolta, hogy az az európai lelki élet is sok forma alatt nyög, s azt is jobban lehetne gondozni formák nélkül; azért azt hirdette, hogy aki született a Szentlélektől, az közvetlenül a Szentlélek vezetése alatt áll s így nyeri meg akadálytalanul egyéniségének kialakulását. Miszticizmusában túlozta az első oknak, a Szentléleknek behatását, s rosszul állította be a világba a másodrendű okoknak — embereknek s intézményeknek — szerepét.

Ez az utóbbi amerikanizmus nem egyéb, mint az angolszász hajlamoknak tézisekké való emelése, mint a szubjektivizmusnak a lelki életben is rendszerré való kikiáltása; de hát az angolszász népek egyáltalában szubjektivebbek, mint a román népek, s e részben bizonyára Kant filozófiája is könnyebben talál beutat náluk; azért magát ez irányt vagy

épen magát a hajlamot nem tarthatjuk a modernizmus gyökerének.

Egészen másképp ítélek a modern apologetikáról, s meg egyezem a szerzővel aziránt, hogy a modernizmus iránya azon erősen megérzik. Theoretikus szempontból apologetika alatt azt a törekvést s tudományos eljárást értjük, mely ki akarja mutatni, hogy isteni kinyilatkoztatás tényleg történt; praktikus értelemben — s így kell elsősorban is célját tekintenünk — az apologetika a hit-aktus föltételeinek s kellékeinek tudományos kimutatása. Tudományos alapon ki akarja mutatni, hogy hinni észszerű, s bemutatja mindazokat az indító okokat, melyek alkalmasak a hithajlandóságot bennünk fölébreszteni s az embert a tényleges hitre észszerűen rávinni.

Itt az állásfoglalás a világnézettől függ. A reformáció nagyon leszorította az ész értékét, s szerinte a hit aktusában az észnek nincs szerepe. A hit Isten ajándéka, melyet az ember megkap vagy meg nem kap. Ha mégis disputálunk hitről, s rá akarjuk embertársainkat vinni a hitre, akkor azt Schleiermacher szerint csak úgy tehetjük, ha a kereszténységet szembeállítjuk a többi vallással s kimutatjuk a különbséget, mely közte s a többi közt van; ez a föltűnő különbség hajlít majd minket a kereszténység isteni eredetének elismerésére. De ez nem volna bizonyítás, hanem csak bemutatkozás, melyről a francia azt mondaná: «on montre seulement, mais on ne démontre pas», s ez a bemutatás nem tenné föl a kereszténység abszolút igazságát, hanem csak relatív előnyeit. A racionalisták is szakítottak a régi apologetikával, s a modern protestánsok is átlag csak történeti fejtegetésekkel dolgoznak, s azért valamennyien bizonyos vallási relativizmusban rekednek meg.

A katolikusoknak is tetszett ez irány, s azért nagyon el-elhagyogatták a hit s a kinyilatkoztatás objektív s észelvi bizonyítását vagy csak másod- vagy harmadhelyre szorították. Voltak, kik azzal akarták ellenfeleiket megnyerni, hogy sok dogmáról hallgattak vagy jelentésüket leszállították s értelmüket elmagyarázták; mások ismét túlságosan könnyen siklottak le az apologetikai szubjektivizmusba, s Szent Pálnak azt a szavát, hogy a zsidók csodákat várnak, a pogányok pedig bölcseséget keresnek, úgy értették, hogy a kinyilatkoztatás s a kereszténység igazságának kritériumát elsősorban ne a csodákban, hanem a benne rejlő s a belőle sugárzó bölcsességben keressük s ott mutassunk rá. Ez az apologetikai

irányzat főleg Franciaországban fejtett ki értelmi hatalommá. Blondel s társai a pszichológiai szükségletek apologetikáját, Ollé-Laprune, Fonsegrive, Brunetiére a szociális apologetikát művelték; egyaránt bizalmatlankodtak az aristotelesi metafizikában, s inkább csak az emberi lélek igényeiből s szükségleteiből vagy a hit értékességéből s a társadalmi életre való kihatásaiból merítették érveiket.

A szerző kitűnően kritizálja a modern apologetikát; elismeri, hogy az apologetikában változik az állásfoglalás s az eljárás; különböző korokban más-más nehézségekkel állunk szemben; mások a hitkészség motívumai; változik fölfogás, hangulat. Az apologétának természetesen nemcsak a csodákra, hanem a pszichológiai, művészi, szociális s erkölcsi igényekre is kell tekintettel lenni. De a modern pszichológiai irányzat nagyon egyoldalú s nagyon túlzó. Túlozza főleg a vallási ösztönök értékét s jelentőségét, s feledni látszik, hogy a kereszténységben nemcsak érzésről, hanem természetfölötti tanról is van szó. Ha Brunetiére-rel a kereszténység szociális hasznosságából következtetést vonok igazságára, bizonyára megerősítem vele a kereszténységbe vetett hitet, ha máskülönben már tisztában vagyunk igazsága iránt; de vétkezem a logika ellen, ha más érv hiányában a hasznosságból az igazságra következtetek. Ezek az erkölcsi s társadalmi érvek mind csak segédbizonyítékokul szerepelhetnek; fölmelegítik a lelket s indítanak; kiemelik a hitre-készség értékét; de nem szabad ez érvelést kizárólagosan szerepeltetni, s még kevésbbé szabad tőle a metafizikai argumentációt el ejteni. A modern apologetikának pedig az a bűne, hogy túlságos előszeretettel áll pszichológiai alapokra, s ha ez talán még nem volna baj, a bűn ott kezdődik, hogy úgy áll rájuk, hogy a metafizikai s történeti alapokat elhanyagolja vagy épen tagadja.

Van azonban a szerzőnek az amerikanizmussal s interkonfessionális hajlandóságokkal kapcsolatosan még egy fejtegetése, mely nagyon időszerű, s melynek logikája s tiszta, világos kifejtése neki kiváló dicséretére, nekünk mindnyájunknak pedig okulására válik, s ez annak a kérdésnek megvitatása, hogy lehetséges-e, megengedhető-e a keresztény szakszervezeteknek a föllállítása, más szóval egyesíthetők-e keresztény szakszervezetbe katolikus és protestáns munkások? E tárgyra az «Interkonfessionelle Politik» című fejezetben tér át. A kérdés körül folytatott harc ép most dülja föl a németországi katolikusok békéjét s gyöngíti erejüket.

Ez is alapjában egy gyakorlati kérdés, melybe azután szerencsétlenségünkre bele ütött a theória, s össze-vissza kuszált mindent. E kérdésben ugyanis minden attól függ, hogy hová tolják el a gyakorlatilag ártatlan s jó, nemes célú törekvéseket s miféle théziseket csinálnak belőlük. Mert — kérdem — van-e lehetőség, van-e mód arra, hogy egyes közös célok szolgálatában katolikusok s protestánsok együtt működjenek? Ez iránt kétség már csak nincs; de az ellen emelnek kifogást, hogy ezt «közös alapon» lehessen tenni, s ezt kárhozzatják. Elfogadom a «közös alapnak» ezt a kárhozzatását, de csak abban az esetben, ha valaki a «közös alapot» úgy gondolja el, hogy a katolikus enged a dogmákból, s akkor aztán «közös alapon» találkozik az evangélikussal; aki azonban a «közös alapot» nem ilyen absztrakcióval csinálja meg, hanem úgy, hogy a katolikusokat is meghagyja a maga alapján, s a protestánt is a maga alapján, s mivel ez a katolikus és protestáns alap szemben áll a szociáldemokrácia tanaival, hát közös akcióra egyesíti a katolikus és protestánt, azt a «közös alap» gyűlölséges magyarázata s méltó kárhozzatása nem érheti; az bizonyára nem csinál interkonfessionalizmust az együttműködésből s nem szorítja vissza a háttérbe a hitvallási elemet.

Áttérhetek most már a II. részre, mely a tulajdonképeni modernizmusról tárgyal, s ezzel, ami ennyiben a modernizmus *filozófiai* alapjaira vonatkozik, igen jól végez.

Manapság a zavaros fejű lelkek mindenütt modernizmust látnak; van már modernizmus a művészetben, sőt van a stílusban is. Vannak, kik modernizmust látnak abban, ha a modern haladás vívmányait elismerjük, ha a papságot egyetemeken képeztetni akarjuk, ha a világi papság színvonalát emelni iparkodunk; dehát mindez a hozzá nem értők modernizmusa; a tulajdonképeni modernizmus pedig *egy új, filozófiai s teológiai rendszer, mely a dogmát megtöri.*

Ennek a tulajdonképeni modernizmusnak két alapelve van, az egyik az agnoszticizmus, vagyis az a tan, hogy Istent s a szellemi világot tulajdonképen föl nem ismerhetjük; a másik az immanencia teológiája, mely az emberből eredezteti s az emberre korlátozza a vallási érzést, a lelki életet s célokat, s külről jövő vagyis Istentől adott kinyilatkoztatást el nem ismer.

Az első helyen említett elemmel be van oltva úgyszólván az egész modern filozófa, melynek az a jellege, hogy nem tart sokat az értelmi, a fogalmi ismeretről. Átlag ugyan ez

a modern filozófia sokkal méltányosabban gondolkozik a vallásról, mint azok, kik azt tudatlanságból, félelemből, papi ravaszságból, uralomvágyból magyarázzák; elismeri szükségességét s az emberi lélekben látja fakadni forrásait; de inkább pszichológiai, mint logikai alapokat, inkább érzéseket, mint szoros ismereteket tulajdonít neki. Ezáltal a vallás kibékülhet a tudással, miután tudásból, értelmi elemből édes-kevés marad benne, s ugyane réven kibékülhetnek a vallások is egymással, hiszen e fölfogásban csak más-más kifejezései volnának e lelki szükségleteknek. S a modernizmust ez a filozófiai betét jellemzi. A modernizmus tisztára theologiai reflexe a modern filozófiának, melyben a fogalom folyósíttatik s szimbólum lesz belőle.

A szerző cáfolja e pragmatista álláspontot s meghúzza az igazi idealizmus körvonalait, hogy azután áttérjen az értelemnek Istenhez vezető útjaira. Ez utakat már Kant filozófiája vágta el, mikor eltagadta a szorosán értelmi ismerettől, a szillogizmustól azt, hogy Isten megismerésére vezethet, s csak a praktikus ész követelményeiben, tehát végre is érzésekben talált eligazodást Isten felé. Az ember ennek folytán végre is magára marad, s az ész világa helyett, melynek kifogyott az olaja, vagyis, hogy tagadtatik energiája, ösztöneivel s érzéseivel mindmegannyi vak, de érző csáppal igazodik el a világon. Ez a filozófia sötét éjszaka, hol a lélek Isten után kiáltozik.

Az immanencia theologijának is lehet helyes értelme. Igy például helyesen jár el az apologetika, ha érveit az ember lelkéből s kedélyvilágának igényeiből meríti; csak ne tagadja, hogy máshol is találni e tárgyba vágó érveket. Rosszul jár el azonban a modernizmus, mikor az ő immanenciáját ezzel a három tétellel határolja: 1. a vallásnak forrása az öntudatunk alatti természetben rejlik; 2. a vallást kizárólag a lélek szüksége fakasztja; 3. a vallás vezérmotívumai nem az észből, hanem a szívből valók. Ezen a ponton is a modernizmust sajátos radikálizmus s kizárólagosság jellemzi, mert hiszen van mindennek igaz értelme is, de nem szabad tagadnunk, hogy van a vallásban más elem is, nevezetesen nem szabad tagadnunk, hogy a vallásnak tárgya s célja a rajtunk kívül álló nagy valóság, maga az Isten, aki a kinyilatkoztatásban mint tőlem különböző tényező lép elő. Igaz, hogy a vallásos érzések, buzdulások s intuíciók nem az okoskodó észből, hanem a lélek öntudatlan mélyeiből fakadnak; de azért tévedés azt állítani, hogy minden vallási elem, tehát a

vallási igazság is csak belülről fakadhat, s kívülről, pl. a ki nyilatkoztatásból nem vehető. Az is igaz, hogy a vallás gyökere az emberi szívben rejlik, de az már túlzás, hogy tehát Jézus is tisztára ennek a bennünk rejlő, immanens vallásosságnak az adata.

A szerző mindezt alaposan tárgyalja, s a modern érzés-áradásokkal szemben rámutat az igazi idealizmus magaslataira, hangoztatván az emberi ismeret objektív tartalmát s kimutatván a tárgyi kapcsolatokat az ember, a világ s Isten közt. A modern gondolat ugyanis, mintha csak csömmört kapott volna önmagától s véglegesen bizalmatlankodnék műveiben s filozófiai rendszereiben, most az érzésre, az életre, az akcióra fekteti a fősúlyt, s filozófiája is a meg nem értett, de azért mégis észtól s magyarázattól föltartóztatathatatlantul érvényesülő élet filozófiája akar lenni. A régi filozófia pedig bizik az észben s kellő határok közt érvényt követel számára. Erre nézve azt mondom, hogy jól teszi; de ugyanakkor nagyon ajánlom, hogy használja föl azokat az új belátásokat, melyek túlzásából lettek az új filozófiák, s ne kicsinyelje azokat. Az ember könnyen esik bele abba a hibába, hogy cáfolván az ellentétes nézeteket, túlhajtja a magáéit, s a mi esetünkre alkalmazva e tételt, könnyen megesik, hogy védvén az ész igazait, kicsinyeljük az érzés momentumait. S ezt a t. szerzőre is alkalmaznám, mert úgy látszik, hogy leszorítja az érzés jelentőségét.

Bármennyire is hangoztatjuk, hogy a keresztény hit az apostol szerint «rationabile obsequium» vagyis «okos szolgálat», szolgálat, mely észszerűen indul s értelmes belátástól sugalmaztatik: még sem szabadna félnünk annak hangoztatásától sem, hogy van pszichológiai szükségletünk, van vallási ösztönünk, s hogy ennek gyökere természetesen az érzésben van, s hogy jelentkezéseit s tüneteit is ott találjuk. El kell fogadnunk, hogy vallási szükségletünk a lélekből, mint érzési életelvből is fakad, s mivel az érzés az életnek általánosabb megnyilatkozása mint az értelem, továbbá, mivel az élet fölépítésében az érzés előbb van meg, azért a vallási szükséglet jelentőségét is s azután érvényesülését is nemcsak mint az érzésnek az ismeret ingereire való reakcióját kell fölfognunk. Ezen érzési sajátosság különbözőségéből kell magyaráznunk az emberek vallásosságát vagy vallástalanságát. Nem kereshetjük ugyanis ennek okát az értelmi tehetőségekben, úgy tüntetvén föl a dolgot, hogy a vallásos emberek azért vallásosak, mert mélyebb fölfogásuak s jobb filozó-

fok, a vallástalanoknál pedig épen az ésből van kevesebb. Sokkal jobban, sőt véleményem szerint csakis abból magyarázhatjuk meg vallásosság tekintetében az emberek közt való nagy különbséget, hogy azt az érzési sajátosságok különbözőségére vezetjük vissza. Vannak emberek, kik a vallási szükségletet élenkebben érzik, s vannak, kik kevésbbé; sőt lehetséges az is, hogy némelyiknél ez holt pont. S hol lesz e vallási szükségletnek, ez ösztönnek és hajlamnak a végső gyökere, az öntudatban-e vagy az öntudat alatti lelkiségben? Úgy látom, hogy a tehetségek gyökerei mind végre is ebben a rétegben rejlenek, s a lelki élet elementáris tünetei, a buzdulások, a zsenialitás, az intuición, az inspiráció nem a szillogizmusok nyomaiban fakadnak, hanem más forrásokból merítik erejüket s veszik lendületüket. Nincs kétség benne, hogy ezek mind függetlenek az elüljáró, öntudatos ismerettől.

Ugyancsak nem oszthatom a t. szerző azt a nézetét, hogy «jedes Gefühl setzt mit psychologischer Notwendigkeit eine Erkenntnis voraus» (529. l.). Ez is thézis, melynek kalapja alá nem fér el a nagy érzési s érzelmi világ. Ha az érzés az ismeretnek reakciója, s ha az ismeret befolyása alatt támad, akkor világos, hogy föltételezi s követi az ismeretet; de hát miféle ismeret vezet az ösztönök csodálatos világában, s ismeretből való-e az éhség, a szomszéd s épen úgy a lelki ürességből s a lelki egyensúly hiányából fakadó fájdalom, vagy vágy?!

Azt az álláspontját sem teszem magamévá, hogy ellenzi «das religiöse Erlebnis» kifejezés használatát, mert hát azt sokan helytelen értelemben használják. De miért kellene lemondanunk a vallásos életben annyira szükséges elemnek, a mély átérzésnek, a krisztusi élet megtapasztalásának e szép és pregnans kifejezéséről s lemondanunk csak azért, mert azt agnosztikusok agnosztikus, lutheránusok lutheránus, pietisták pietista értelemben veszik? Ez a kifejezés nem választja el a religiót az értelemtől, s ugyancsak nem állítja, hogy a vallás dogma nélküli érzés, hanem igen hangoztatja a religiónak meleg, lelkes valóságát, melyet át kell érezni, meg kell tapasztalni. S ez ellen senkinek sem lehet kifogása.

Mi vagyunk azok, akik a dogmának megtapasztalását, mennyiben az lehetséges, sürgetjük; sürgetjük ezt annál is inkább, mert nekünk a dogma nem szimbólum, hanem a valóságról elemelt s a valóságon formált tétel. Mi akarjuk az Úrvacsora kenyerét úgy enni, mint kik életet esznek, s

nekünk a kehely «calix inebrians», szellemi entuziazmussal részegítő pohár. S ezt fejtegeti s emeli ki a szerző is azokban a kitünő fejezetekben, melyek a dogmáról s a dogmafejlődésről szólnak, szemben a modernisták nézeteivel. A fogalmi ismeret objektív tartalmáról kételkedő filozófia dogmát, melynek állandó, maradandó tartalma lenne, nem ismer. Előtte a fogalom is csak fogás, mellyel az ész, az értelem megfoghatja a dolgokat azért, hogy használhassa. A kéz is megfog, az ész is megfog, de mind a két megfogás kizárólag az élet gyakorlati céljait szolgálja, s oktalanság szerinte kérdezni azt, hogy mi a dolog önmagában. Nekik a dolgokhoz csak hozzájuk való viszonyukban van közük. Az ilyen fölfogásban nincs dogma, de nemcsak a hitben, hanem a tudományban sem ; minden folyik s változik.

A szerző azután a «Pascendi»-enciklika utáni időket s a jelesebb modernisták elhelyezkedéseit s esélyeit eseteli, s «Ecclesia militans» cím alatt rámutat a nagy ellentétre, mely az észben s ismeretben kételkedő filozófiai irányzatok s a nemcsak Istenben, hanem észben is hívő katolikus egyház közt fönnáll. Csodálatos, szinte hihetetlen látvány ez, hogy a hitnek kell védenie az észet, annak kell fölkeltenie a bizalmat a tudás objektív tartalma iránt. Nagy kultúrérdekünk, hogy higgyünk eszünkben s önmagunkban, s aki erre rásegít, az a legnagyobb szolgálatot teszi a világnak. E nagy szolgálatból a szerzőnek nagy rész jutott, s fáradsalmát ez öntudat enyhítheti.

Hit és theológia.

(1913)¹¹

A hit nem theológia, mint ahogy az élet nem biológia ; hanem a hit is s az élet is titokzatos valóságok, melyekről van tudomány, s az egyiket biológiának s a másikat theológiának hívják. A theológia tárgya a nálunk «tetett jó kincs» s a bennünk megnyilatkozó természetfeletti világ, melynek alapvető s iránytadó megnyilatkozása a hit.

A hit tehát természetfeletti életenergia s annak megnyilatkozása. Le van benne foglalva az Istentől felvilágosított s a kedélyében s akaratában megindított egész lélek. Értelmisége viszonyban áll a kinyilatkoztatott igazságokhoz, melyekből ha ért is valamit, de titoktartalmukat ki nem meríti ; kredóba foglalja öntudatának értelmi tartalmát ; azzal világít magának s abból veszi kiindulásait s cselekvésének motívumait. De a fő s a döntő momentum e lelkületben nem az, amit dialektikánkkal kifejezésre hozhatunk, hanem az az elszántság s az odaadás, mellyel a «pius credulitatis affectus»-t követve Istenhez értünk s benne megnyugodtunk. Ez öntudatban átadjuk magunkat az előttünk felvillanó fénynek, melyet azonban csak a bennünk kigyulladó világosságon át láthattunk meg, mert istenit csak isteni láthat, s a kinyilatkoztatást is a maga isteni jellegében csak a lélekben kigyulladó isteni felvilágosítás által ismerhettük meg. Ugyancsak ez öntudatban bizalommal, mondhatom, önmagunkat feledve, tapadunk a magát kinyilatkoztató, tehát velünk közlekedő, felsőbb valósághoz. Lelkünk beleömlik a kinyilatkozó, azaz jobban mondva, a megnyilatkozó mélységbe lényének s létének, vágyainak s céljainak gravitációjával, igényeinek s várakozásainak s egész érzelmi életének súlyával. Amíg csak okoskodtunk, de át nem adtuk magunkat, amíg csak néztünk s észleltünk, de nem tapadtunk s nem egyesültünk : addig nem hittünk, addig nem volt természetfeletti életünk. Ha törekedtünk is látni, ha fontolgattuk is a hit s az odaadás motívumait, mindez az értelmi munka csak az utat kavicsozta, melyen a lélek a mélységhez járjon, mindez csak a folyam, az életfolyam ágát vájta a végtelenség óceánja felé ; de hogy az

öntudat életfolyama beömlött-e az Istenség óceánjába, az nem a folyamágyon fordult, hanem azon, hogy az öntudat folyama megéreztesse a mélység vonzását úgy, hogy vonzatva Iár, de nem kényszerítve követte azt, s megtapasztalta az Is'en s a lélek együvé tartozásának boldogító érzetét. Ez odaadásban lett neki azután megnyugvása és biztonsága, ez odaadástól lett mélysége és bensősége, s ha ezen odaadásban érintetlenül s szűziesen megáll, ha a kétely érintéseit s a tagadás hűtlenségeit kizárja, akkor maga az Isten dolgozik majd indulatainak s érzéseinek kimélyítésén; ő inspirálja finomságát s érzékenységét; ő neveli a tette s áldozatra való rátermetségét. Ez az az isteni lelkület s érzület, melyet hitnek, virtus theologica-nak hívnak.

E pszichológiai csodavilág körül természetesen sok dolga akad a reflektáló észnek; szétszedi e pszichológia elemeit, megfigyeli járását s indítóokait; észleli elváltozásait s a lélek életének más köreihez való viszonyait; figyelmét fordítja a hit tárgyát alkotó kinyilatkoztatásra; okoskodik, következtet s rendszerekbe foglalja ismereti tartalmát. E teológiának megvannak a maga elvei; vannak változó irányzatai és divatjai is a szerint, amint a nagy tehetségek más-más oldalról iparkodnak megközelíteni a kinyilatkoztatott igazságot vagy a hívő léleknek belső világát, s új meglátásaik szerint új megoldásait adják a problémáknak. De mindez csak tudományos, értelmi munka, mely épen azért magán viseli a változó idők s a divatos filozófiák nyomát. Ez az értelmi munka a kutató s következtető eszből való; ellenben az a «virtus theologica» — mint a neve is mondja — Istenből való, belőle fakadó érzület s lelkület. A teológia gondolatok s tanok rendszere; ellenben a hit «szellem és élet». Ezt a «szellemet és életet» az Isten lelke nem szabja a tudás s belátás mértékeihez, s szerény intellektuális készültség is mély s erős hittel járhat. Ezt leginkább abból látni, hogy lehetnek nagy, tudós teológusok, kik nem igen tűnnek ki a hit szellemében s az élet szentségében. Gondoljunk csak Assisi sz. Ferencre, aki bizonyára nem volt oly teológus mint Duns Scotus, de akinek hitét századok csodálják.

Igen, századok csodálják, mert nemcsak hegyeket, de világot mozgatott, s mert hivatása van minden korban a világ megmozgatására! Mi is mozgathatná meg azt más, mint az élet, s mi mozgathatná meg hevesebben, mint a legmélyebb, a legfrissebb s a szívekből folyton-folyton fakadó élet?!

A hitnek ugyanis folyton-folyvást fakadó életnek kell lennie; forrásainak folyton kell lüktetniök, gyökereinek folyton kell hajtaniok s mint folyton meginduló s öntudatba kiáradó érzésnek kell bemutatkoznia. Mikor ezt a folytonosságot hangoztatom, azzal nem azt akarom mondani, hogy az öntudatban nincs pihenés, hanem csak azt, hogy annak az öntudatnak mindenkéiben aktívnak s elevennek kell lennie, mely tényleg reagál és érez és hevül. Erre nézve mondotta az Úr Jézus: «Aki hisz énbennem, élővíz patakjai folynak majd belőle» (Ján. 7, 38); vagyis a hit nem száraz gondolat, nem ránk maradt fogalom és nézet, nem belénk száradt hagyomány, hanem fakadás, folyás, lüktetés, a lelket s az öntudatot átjáró érzés. Krisztus eleven vizei nem lehetnek az emlékezet lenyomatai, nem a dialektika gondolatgyakorlatai, hanem az Istentől felkavart öntudat emelkedései. Az élő hit öntudata, nem mint az ismeretek s nézetek öntudata, nem is mint emlékezés és konstatálás, ugyancsak nem mint régi formulák leltára mutatkozik be; hanem mint az Isten gondolatainak való felnyílalás a magasba, azután megint mint erős, csendes, boldogító megnyugvás, vagy mint világfölényes odaadás és elmerülés. Ezt az öntudatot meleg érzés dagasztja, a végtelen Istennel való közös látás s tudás öröme, s melyben az ember fellelkesül s felbátorodik az istenségből reá eső fényektől; ezeket felszívja s mint világot legyőző erőt megtapasztalja. Így lesz a hit élő víz, élő élet folyama. Iparkodom azon, hogy minél többször felkeltsem, s hogy fakadjon Istentől érintett lelkemből, s valahányszor felfakad bennem, mindannyiszor átélem s megtapasztalom fakadásában s frissességében. Nem azért van bennem, mert emlékszem rá, hogy volt valamikor bennem, hanem mert most tapasztalom meg s élvezem át. A tegnapi hitből ma nem élhetek, mint ahogy nem a tegnapi életből élek ma. Az isteni mindig mai, mindig actus purus; ha van s amikor van isteni életem, úgy az mindig csak jelenvaló öntudatomban fakad. Élő víz, tehát most fakad; most folyik. S így az én hitem az én most emelkedő, a bizalom s megnyugvás érzelmeivel Istenhez most forduló, hozzá most tapadó életem.

Mily különbség van a theológia tudása s a hitnek fakadó élete közt! Ez életnek a gyökere s a forrása voltaképp az Isten. Igaz, hogy lelkemből való s a lelkemé, hiszen az én életem; másrészt azonban a hitnek természetfeletti gondolataiban s emelkedéseiben magának az Istennek erői fakadnak, melye-

ket kegyelemnek hívunk. A mieink ezek az érzések, de Isten közli magát, s az ő benyomásait vesszük bennük; kapcsolatba lép személyesen velük, s az ő erejétől s jelenlététől átszellemülve lükteti ki a lélek az öntudat felszínére a mélység e gyöngyeit, a természetfeletti élet megnyilatkozásait. E megvilágításban így egészítjük majd ki az Úr Jézus fent idézett szavait: aki bennem hisz, s akiben én, ép mert hívem. Élek s halok, abban az isteni erő a lélek életmozzanataiban, életindulataiban, életfakadásaiban mint kifogyhatatlan s kimeríthetetlen energia lüktet, melyet legalkalmasabban az «élő vizek patakjaihoz» hasonlíthatok.

E fakadó életáramok tudnak aztán termékenyíteni, tudnak áldást s üdöséget árasztani; hivatásuk s küldetésük van a világ felébresztésére főleg azért, hogy az élet elevensége s a fakadó lélek tavasziassága megérezik rajtuk. Állott vizet senki sem szeret; de a folyóvizek s élő források annál inkább vonzanak; vonzanak bizonyára azért, mert az ember élete hasonlít hozzájuk, s mert kifogyhatatlan, friss fakadásukban s folytonos mozgalmasságukban természetének legmélyebb törvényére ismer; neki is ilyennek kell lennie.

De az életnek előnye s fölénye minden tudás felett s nevezetesen a hitnek fölénye minden theológia felett abban áll, hogy maga ez a tudás, maga ez a theológia az eleven életet csodálja és tiszteli, s a legnagyobb szolgálatot akkor s azért akarja a világnak megtenni, mikor rámutat az élő hitre, mint az absztrakt gondolatot s szisztémáit messze felülmúló valóságra, mikor elénk áll s bevallja: «Nem én vagyok az, akire vagy amire nektek szükségtek van, hanem ebben az esetben is az, amit kerestek, szívetek mélyén, hamisítatlan egyéniségtekben rejlik. Az élő források bennetek nyílnak, Isten fakasztja azokat; örüljétek nekik s élvezzétek hálás, lelkes öntudattal». Szent igaz — s erről mélységesen meg kell győződnünk saját tapasztalatunk révén is — hogy a lelki élet fakadó vízere, az eleven hit lüktető öntudata, többet ér, mint a filozófiák s theológiák óceánjai. S ezzel nem becsmérlem a tudást s nem azt mondom, hogy a hit a tudományt kiemelni nyergéből és leszereli talán; szó sincs róla; csak értékelni akarom a való, meleg, természetfeletti életet, s gondolom, hogy ezzel is csak Szent Pál szavát nyomósítom: «Krisztus lakjék *hit által* szíveitekben, hogy felfoghassátok, melyik a szélesség és hosszúság, a magasság és mélység, és tudhassátok a Krisztusnak *minden tudományt felülhaladó szeretetét*» (Efez. 3, 17).

Az Oltáriszentség mint áldozat.

(1927)¹²

A katolikus áhitat az újabb korban egyre jobban az Oltáriszentség felé fordul, s azok a világraszóló eucharisztikus kongresszusok még a profán világnak is jelzik e fordulatot. Nemcsak tüntetések, hanem szükségszerű megnyilatkozásai a legnagyobb erkölcsi testület indulatjának.

Ha kérdem, hogy az egyház áhitata miért fordul most oly nagy nyomattékkal s lélekgravitációval az Oltáriszentség felé, nem mondhatom, hogy azt a hitnek vagy a teológiának valamiféle új reakciója vagy orientációja okozza, mert hiszen ilyesmiről most nem tudunk; azt sem mondhatjuk, hogy a liturgia föléledése s kivirágzása bővíli meg a katholicizmust s fordítja az Oltáriszentség felé a figyelmet; hiszen az áldozatbemutatásnak szent liturgiája eddig is az Isten-tisztelet előterében állt, s ha van manapság örvendetes liturgikus mozgalom, azt magát inkább okozatnak mint oknak kell tekintenünk. Az okot tehát másban kell keresnünk, s a mozgalom egyetemességének s az egyház életének, misztikájának megfelelőbbet nem találhatunk, mint ha azt az egyház Lelkének, a Szentléleknek tulajdonítjuk.

Oka a természetfölötti genialitás, melynek új intuiciói s megérzései vannak, mely új meg új kiáradásokban új szellemi világokat teremt s termékenyít az egyházban, az fordítja az eucharisztia felé az áhitat indulatját.

Genialitás az egyházban, — úgy örülök e fogalom ideplántálásának — újkori kifejezés ugyan, de egy ősi, nagy teológiai realitást jelent, melyet a Kátéban a Szentlélek hét ajándékának hívnak.

Hétféle genialitás a kegyelmi rendben, melyek különböznek a megszentelő malaszttól, a segítő kegyelemtől s a léleknek rendes készségeitől vagyis erényeitől, mint ahogy különbözik a genialitás a léleknek robotos s szisztematikus tehetségeitől, a fogalmi kategóriákkal dolgozó észről s az ész diktátumai szerint elinduló akarattól.

A tudomány s művészet történelmében is a nagy fordulatokat a genialis meglátások s megérzések okozzák, azok indítják meg s adnak lökést rendkívüli energiájukkal az élet irányainak. Épen úgy a hit világában s a természetfölötti életben is a mélybe lenyuló s a világot megmozgató indításokat a zsenialitás végzi.

Ily genialitások — mondom — azok a lelki tehetségek és valóságok, melyeket mi a Szentlélek ajándékainak hívunk. Ez a szó, a Szentlélek ajándéka, épen nem szerencsés, mert általános, s nemcsak nem mondja, hogy miről van szó, hanem ellenkezőleg ellaposítja a gondolatot s eltávolít a helyes értelemről, nemhogy közelebb hozna hozzá.

Ha kérdem, hogy mik tulajdonképen azok az ajándékok, micsoda a mivoltuk s az alkatuk, azt kell mondanom, hogy a megszentelő malaszt állapotában élő léleknek természetfölötti s a malasztból mint valami valóságból organikus kinövő szervei. Sajátságos tehetségei s belső érzékei. Nem erények, milyenek a három isteni s azután a négy erkölcsi erény, nem is olyan értelmileg meghatározott s gyakorlat által megszerzett készségek, melyek folytán az ember a jóval s rosszal szemben célszerűen jár el; nem is azok a rendkívüli lelki állapotok, milyenek az elragadtatás, a víziók, hanem felsőbbrendű genialitások, melyek a Szentlélek-járás szervei bennünk. A Szentlélek bennünk fakad föl s általuk árasztja a lélekre azt a hét életáramot: a bölcseséget, megértést, tudást, jótanácsot, erősséget, áhitatot, Isten-félelmet.

Csődálatos elgondolás az, ha szemünk elé állítjuk a léleknek azt a fölszerelését, melyet a Szentlélek teremt bennünk abból a célból, hogy kapcsolódhassék velünk s hogy e természetfölötti érzések révén kiáraszthassa reánk az élet áramait.

A genialitás a legmagasabb lelkiség, mely fogalmi mechanizmuson s okoskodáson vagy értelmes eligazításon túl s ezek fölött él, lát, akar, teremt s alakít bennünk s általunk. A genialitás nem az észről s nem a tudománytól való, s épenúgy nem szereshető be sem tanulással, sem okoskodással vagy gyakorlattal; hanem az más valami lelkiség, melynek a közönségesen okoskodó s diszkurzív értelem fölött való meglátásai, megérzései s megélései vannak. Nem geometrikus konstrukciók révén fogja meg tartalmait, hanem azok fölött érvényesül.

Ilyen genialitásoknak nézem a Szentlélek ajándékait. A regisztráló s sémákkal dolgozó értelem, tehát a filozófia s theológia nem igen tud velük mit csinálni, de a lelkiéletben

s a teremtő művészetben, a szentek pszichéjében s a misztikában oly természetes a helyük, hogy alig van nagy mozzanat nélkülük. A cartesianus s a more geometrico a világgal leszámolni s maradék nélkül mindennel elkészülni akaró tudomány mindig értelem-párti s mindent sémákba akarna elraktározni, azért például a geniuszra, az intuíciónak a megérzésre nincs kategóriája, s átlag nem viselkedik méltányosan e titokzatos szellemi tünetekkel; de még a modern theológia s az új-skolasztikus filozófia is valahogy elhalaványítja, az a Szentlélek ajándékainak, ez az intuíciónak valóságait. Szent Tamás ezt nem tette. Szent Tamás nagyon distingvál érények, tehát a ráció és hit szerint kinevelt készségek s a dona Spiritus Sancti közt. Ez utóbbiakat is alaposan tárgyalja, fejtegeti s minden egyébtől megkülönbözteti. A modern korban a theológiának eziránt sokkal kevesebb az érzéke. Szent Tamás amily szorosan tud ragaszkodni az értelmes renchez az erkölcsstanban s az értelemről tudja kiemelni mértékeit, épen oly nagy szabadsággal jár el az «ajándékok», mondjuk csak ki bátran, a genialitások elismerésében, s azoknak tulajdonítja a szentségnek s a kifogyhatlan isteni életnek az egyház történetében meg-megújuló áramlásait.

A természetfölötti életnek spiritus rectora a S. Spiritus, az ő szervei a genialitások, s ezek révén árasztja el az egyeseket s az egyházat a maga lelkeségével. Az ethika, a korrekt élet, a tisztesség s az erény az értelem biztos útjain jár, de az élet hatalmasabb, közvetlenebb, teremtő és gyújtó indulatját a Szentlélek fuvalma viszi s éleszti.

A szentek mind e genialitással vannak telítve, s e genialitás révén nem az okoskodó észnek s nem is a diszkurzív vagyis fogalomról-fogalomra, ítéletről-ítéletre kapaszkodó methodusnak vannak alávetve, hanem kapcsolatba vannak hozva közvetlenül a Szentlélekkel. Ez adja nekik az intuíciónak s a buzdulást. A Szentlélek e szervek révén szállja meg s foglalja le őket, s így lesznek ők «numine afflati», az Istenségtől megszállt, meglelkesített s áttüzesített lelkek. E genialitások révén csap le beléjük, mint a szélvész a vitorlákba s játszik rajtuk mint organumain.

Az Oltáriszentség felé forduló s kigyúló áhitat e genialitásnak intuíciónak s buzdulásából való. Hosszasabban időztem e pontnál mint nagyon korszerű problémánál, mert gondolom, hogy ahogy nekem nagy örömet okozott az intuíciónak méltánylása a filozófiában s a «Szentlélek adományainak» mint genialitásoknak beállítása a theológiába: úgy örömet

okoz ez másoknak is s mély tisztelettel lölti el őket Szent Tamásnak theológiája iránt, aki oly intellektuelli hajlamú s ugyanakkor oly finom megértéssel viseltetik a psziché mélységei s a theológiának misztikus homályai iránt.

Ismerjük hát el, hogy az egyház nagy áhitatfordulata az eucharisztia felé a katolikus lélek genialitásától, tehát a Szentlélek indításától és sugalmazásától való!

*

Az utolsóvacsorán, a nagy búcsúlakomán az Úr Jézus a búcsúzónak, a mélyen megilletődöttnek meleg sugárzatával égette bele a tanítványok lelkébe az evangélium szellemét, a testvéri szeretetet, az alázatot, az összetartást, a hűséget; nagy élményükké tette szavait az Istennel és vele való kapcsolatukról, a lelkek egyességéről, arról a földön is kivirágozandó rózsakoszorúról, mely a szép s egymásba-fonódó lelkek színpompás periferiáit a központ vonzásába, az ő szent szívébe állítja bele. Ilyen rózsá-, aranyrózsakoszorúnak képében szemléli Dante a Paradisóban a lelkek egységét s a szentek közösségét, s hasonló rózsakoszorúba akarta az Úr Jézus kötni híveit, s önmagát állítja közéjük, önmaga áll a sugárzó s a lelkeket vonzó központba, de nem mint térben s időben köztünk élő egyéniség, hanem mint tér s idő fölött álló s misztikusan jelenvaló valaki.

Hogy mint akarta ezt, azt megmutatta, mikor fogta a kenyeret s a kelyhet, s a kenyér fölött elmondta, hogy «ez az én testem», s a kehely fölött azt, hogy «ez az én vérem», «ezt cselekedjétek az én emlékezetemre.» Ez azt jelenti, hogy a pap kezei közt mindannyiszor újra közénk lép az Úr, a kenyér s bor színe alatt megdobban szíve; az a «punctum saliens», melynek lüktetését megérzi mindenki, ki e kenyérből eszik s e kehelyből iszik; az a «punctum saliens», melynek lendülete felszökik az égig, s a nagy misztikus krisztusi testnek, a hívek s testvérek testületének vérért megkeringteteti s fölforrálja.

Krisztus, mikor így a kenyér és bor megáldása által a kenyér s bor színeit titokzatos jelenlétének fátylálául rendelte, mely fátyol mögött ő megjelenik, valahányszor mi is úgy teszünk, mint ahogy ő rendelte az ő emlékezetére, voltaképp az ő megtestesülésének s köztünk való jelenvalóságának új módját állította a világba. «Az eucharisztia — mondja Szent Ágoston — az inkarnáció miszteriumának kiterjesztése, amennyiben az eucharisztia révén Krisztus megjelenik a pap

kezei közt, mint ahogy megjelent először a boldogságos Szűz méhében . . . oltárainkon megújítja inkarnációját.»

De e rendelkezésben bennfoglaltatik még valami más is, ami elválaszthatatlan tőle, sőt ami elsőnek jelentkezik, ami abban az akcióban első helyen jut kifejezésre: a krisztusi közénk-lépés az áldozat alakjában megy végbe. A szavak azt mondják: ez az én testem, mely tiértetek adatik, vagyis ez az én megtört testem; — ez az én vérem, mely tiértetek ontatik. Az én megjelenésem köztetek a szavak erejében a kenyér színe alatt, mint megtört test s a bor színe alatt mint kiontott vér karakterizálódik. Én az áldozat formájában jelenek meg oltáraitokon, s így igaz s valóságos az én jelenlétem, de époly igaz s valóságos a megjelenésnek s a titokzatos akciónak, mely engem közétek állít, áldozatos jellege. Én mint áldozat jövök, az ószövetségi bárány s áldozati vére helyett itt az újszövetség fölálldozott báránya, — a régi áldozat helyébe az új áldozat.

Rendkívüli világosságot önt erre az egyetlen helyes fölfogásra az a körülmény, hogy az utolsóvacsoara tulajdonképen a zsidók áldozati ténykedése volt; a húsvéti bárány elköltése zsidó rituális áldozati funkció. Ennek az áldozati ritusnak az atmoszférájába állította az Úr a maga vacsoráját. Adja magát mint húsvéti bárányt étkül s italul, de a ritus itt is áldozati a halál karakterében, a test s a különáll, vagyis kiontott vér képében adja magát s akarja, hogy egyik s igyuk s ezáltal a zsidó szokás szerint az áldozatban résztvegyünk. Valamint a zsidók a húsvéti bárány vacsoráján nemcsak ittak és ettek, hanem rituális, istentiszteleti cselekvést, a húsvéti áldozati bárány áldozatában való részvevésüket hozták kifejezésre: úgy áll az eucharisztia az áldozat, az istentiszteleti evés és ivás jellegében, Krisztus közénk lép mint új húsvéti bárány, áldozati halála jelképezve van a testnek a vértől való külön megjelenítésében, s mikor mi esszük testét s isszuk vérét, valóságos áldozati akcióban veszünk részt.

Az eucharisztia tehát a világba lép mint áldozat; első, őt megszemléltető jellege az áldozati jelleg; a megtört test s a kiontott vér párázatán át jön az Úr.

Örülünk azon, álmélkodunk s alázatos tripudiumul veszszük, hogy a kenyér s bor színe alatt ő van jelen, ő maga, a régi s most dicső s meglelkesített Krisztus; örülünk, hogy itt van mint szent titok, mint Sacramentum; de az út, melyen jött, s a jelleg, mellyel felöltve jött, az áldozat útja

s jellege, mert mint test, mely adatik értünk s mint vér, mely kiontatik értünk, lép szemünk elé.

A szentmise-áldozat a mi áldozati bárányunknak, Jézus Krisztus testének s vérének a kenyér és bor színei alatt való felajánlása Istennek. Ezt tanítja a trienti zsinat: sess. XXII. c. 2.

Istenem — kiált föl Bossuet — az oltáron van a Krisztus teste, az az ő valóságos teste s az ő vére, az az ő valóságos vére, az ő teste, mely érettünk adatott, az ő vére, mely érettünk ontatott. Mily megrendítő csoda! Nekünk ugyancsak nagy csoda; de neki, az Isten Fiának nem valami rendkívüli, mint aki mindent szava erejében szokott tenni. Ha azt mondja: meggyógyultál, — akkor az a valaki meggyógyult; ha azt mondja: támadj föl, akkor az a valaki él, s az élet, mely elment, megint visszatér. Épen úgy, ha mondja: ez az én testem, akkor az nem kenyér többé, hanem az, aminek mondja: az ő teste. S ha azt mondja: ez az én vérem, akkor az nem bor többé, hanem az, aminek mondja: az ő vére. Külön tehát a teste s külön a vére, s a szó, a mondás volt az a kard, az az éles kés, mely ezt a titokzatos szétválást eszközölte. Ha szavait veszem, akkor azok értelme szerint itt a kenyér színe alatt csak a teste s a bor színe alatt csak a vére volna jelen, hogy azonban tényleg nem így van, hanem úgy, hogy ahol az egyik, ott a másik is jelenvaló, az onnan van, mert a föltámadt, dicsőséges Krisztusban ez a kettő elválaszthatlanul van együtt. A szavak erejében tehát az a halhatatlan föltámadt Krisztus mint halott jelképezte-tik, mert a szavak Krisztus testét különállóan helyezik az oltárra Krisztus véréből s külön színek alatt is. Így az oltáron a halál képében jelenik meg az a Jézus, ki a kereszten áldozatunk lett vérének kiontásával, oltárainkon pedig áldozatunkká lesz új módon a vérnek misztikus kiontása s a vérnek a testtől való misztikus elválasztása által (La cène, première partie, 57-me jour).



Az Úr Jézus mint áldozat van jelen az oltáron, sőt épen az áldozati, a föláldozási akció helyezi őt közénk, t. i. a két szín alatt való konsekráció. Külön konsekrálódik a test s külön a vér, ez az áldozati Krisztus képe s az áldozat akciónak a kifejezése.

Sokat tanakodnak a theológusok arról, hogy miben kell az eucharisztikus áldozatnál az áldozat valóságát keresnünk;

ezekbe a fejtegetésekbe nem megyek bele; hanem csak azt akarom kiemelni s magam elé mint fénylő igazságot tűzni, hogy az eucharisztia az utolsó vacsorán az isteni Megváltó által mint áldozat, — a húsvéti bárány áldozati asztalán, az ószövetség áldozati atmoszférájában mint újszövetségi áldozat lett nekünk bemutatva. Ezt nemcsak értjük, de izleljük s élvezzük, mikor olvassuk: «Mikor pedig vacsoráltak, vevé Jézus a kenyeret, megáldá és megszegé és adá tanítványainak és mondá: vegyétek és egyétek: ez az én testem. És vevén a kelyhet, hálát ada és nekik adá, mondván: Igyatok ebből mindnyájan, mert ez az én vérem, az újszövetségé, mely sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára» (Mát. 26, 26). Vagy Lukácsnál: «Ez a kehely az újszövetség az én véremben, mely érettetek ontatik» (22, 20). Itt a test s külön a vér, mely ontatik, mellyel mint hajdan az ószövetség szintén vérben köttetett, az újszövetség is köttetik s megszenteltetik. Az utolsó vacsora termében az áldozati vér párázata terjed szét, s e párázatot szívta magába a kereszténység, mely azóta az eucharisziát mint a maga áldozati Isten-tiszteletét gyakorolta.

Már most ne felejtjük el, hogy az a Krisztus, aki az oltáron jelenvan mint áldozat, hogy az érez is mint áldozat, sőt hogy itt a tulajdonképeni áldozati akció, melyet a külön két színben való konsekráció csak jelez, épen Krisztus láthatatlan magatartásából folyik.

Ezt a magatartást három vonással jellemezném, először egy negatív, azután két pozitív jelleg kidomborításával.

A negatív jelleg az, hogy ne gondoljuk, mintha a kenyér s bor színe alatt jelenlevő Krisztus szenvedne; mintha teste külön volna szent véréből; mintha az áldozat a Krisztus dicsőségének pillanatnyi kioltását s dicsőségéből való kivetkőződését jelentené. Ez, úgy-e, mind lehetetlen. A megdicsőült Krisztus többé nem szenvedhet, többé meg nem halhat. Átszellemülten él, mint ahogy föltámadása után bemutatkozott nekünk. Így él az égben, a dicsőség, hatalom s öröm, az élet s a boldogság fényes világában. S ez a dicsőséges Krisztus lesz jelen a konsekráció által a szent ostya s a bor színe alatt. Az a Krisztus, ki ma, most él, az jön ide, úgy ahogy van. Tehát nem szenvedő az ő lényében, az ő valóságában, de mikor a kenyér s bor színe alatt megjelenik, amikor az élelem s az ital színeibe burkolózik, — mikor a kiontott vérnek képét dobantja lelkünk elé, akkor — s ez a második jellege az eucharisztikus áldozatnak — jelzi az Istennel

szemben való mélységes megalázódását s azt az egész pszichológiai, érzelmi s kedélyi lelki világát, mely őt ez áldozati, Istent imádó s engesztelő eljárásában eltölti. Ő átéli a keresztszülő áldozat temperamentumát, mely akkor fájdalom-telített volt, most azonban mint a dicsőséges Krisztusnak itt és most földézt emlékezése mindarról, amit ott tett, szenvedett, amivel győzött, mindarról az érdemről, melyet szerzett s arról a glóriáról, melybe az Istent beleállította. Átéli ezt mind, s ezt a lelkületét bemutatja itt és most az Űrnak. Szemeink előtt ugyancsak megalázódottan s újra «kiüresítve» magát jelenik meg. Dicsőségéből kivetkőzik, a szentségi színek porába rejtőzik, s ahogyan a régi oltárokon elégő áldozatok hamuvá lettek s eltűntek : úgy a dicsőséges Krisztus mélységes alázatnak igénytelenségében valahogyan leáldozik, néhány morszányi kenyér s néhány cseppnyi bor jelzi, hogy itt van, s hogy így megalázódva imádkozik s kér s engesztel. Jól mondja P. Tesnière : «Cet anéantissement ne vaut-il pas une mort? La victime égoragée dans les sacrifices anciens disparaissait-elle plus entièrement dans les cendres du bucher que le Christ sous la poussière des accidents?»

A három jelleget összefoglalva mondanók : Krisztus az eucharisztikus áldozatban nem szenved, mert mint dicsőséges s dicsőült Űr van itt jelen, s ugyanaz, ki az Atya jobbján ül ; de, s ez a másik : mély alázatban jelenik meg a kenyér s bor színe alatt — dicsőségéből kivetkőzve s bemutatja — s ez a harmadik jelleg — azt az imádást, hódolatot s magasztalást, mely a keresztfán szívét betöltötte, s melyet most is érez, s újra meg újra bemutat. A dicsőség királya a föld poráig aláza, a színek alá rejtőzve, az élettelen mezébe öltözve kigyujtva magában minden misében a nagy áldozati akció tüztét. Igaz, több életet mutat a földön mászó kis bogár, s jobban tüntet lét és élet mellett s hirdeti, hogy van és él, a leggyengédebb, reszkető fű-szik, mint az élettelen akcidensek leplével letakart Krisztus ; de ebben a kiüresedésben az isteni erős élet óceánjának hullámai járnak s világot kiemelő s megváltó erők feszülnek.

Igy jön le közénk s így jár köztünk a mi Urunk Jézus Krisztus. Így gyujtja ki oltárainkon végig a földtekén az ő áldozatos szívének tüztét. Ha kicsit lehunyam szememet, s úgy félig nyitott szemmel nézem képzeletemben a világot, ki-kigyulladó tüzeket látok, mise-áldozatokat ; amerre a nap megy, a hajnalpirkadásokkal pirkadnak az imádás s engesztelés hajnalfényei is, de azokat a lelkivilág napja, az Űr Jézus

gyujtogatja ; körülöttük térdel az anyaszentegyház s issza a tüzet s a világosságot. Ez az Úr Jézus misztikus bolyongása a földön. Ez az ő nagy küldetése mint megdicsőültnek, hogy imádjon s áldjon s engeszteljen, s az inkarnációt s az ő földi életének Istent imádó s engesztelő aktusait folytassa az eucharisztia misztériumában, mégpedig elsősorban mint áldozatban.

Ki alkothatna magának az eucharisztikus Krisztus ez áldozati eljárásáról méltó képet? Ki bírná kifejezésre hozni, hogy a szentmisékben az imádó s engesztelő krisztusi akciónak mily hullámai hőmpölyögnek, s mily áramai az engesztelésnek s tisztulásnak folyják körül a világot?

Iparkodom magam elé képzelni azt az Isten-imádást s engesztelést, mely a szentmiseáldozatban Jézus megdicsőült szívéből fakad s indul s dagad föl az Isten trónjáig.

*

Mindenekelőtt ne tévesszük soha szem elől, hogy az Úr Jézus az Oltáriszentségben él, s következőleg, hogy lelkét s szívét egy megfelelő szellemi élet telíti ; nevezetesen pedig azt kell szem előtt tartanunk, hogy mikor mint áldozat jelenik meg a szentmisében az Úr, akkor mint megtört test, mint kiömlő vér, tehát az áldozat érzelmeivel <jön>, a megtört test lázának s a kiömlő vér hevének megfelelő érzelmek töltik el lelkét. Ő mint áldozat imádni, hódolni, engesztelni s közbenjárni jön. Ő ebben a nagy küldetésben jár, amilyen nincs több ; ő azokat a nagy igényeket, melyeket az Istenség a teremtéssel szemben támaszt, kielégíteni jön ; ő az Istennek járó s az egész teremtéstől lerovandó imádás lerovására jön . . . Istenem, mily föladat, mily hivatás ; de egyszersmind mily nehéz, mondhatom, izgató föladat, mely lelkét feszíti s összes erőit akcióba viszi !

A kenyér és bor színe alatt Krisztus lelke a legnagyobb akcióban van, milyet emberi lélekről csak elképzelni is lehet. Ami embereket, hadvezéreket, államférfiakat, szenvedőket és vértanukat valamikor izgathatott s a nagy elhatározások, s népek sorsát döntő akarások nehéz pillanataiban szívükön keresztülvillant, mind ennél nagyobb s fontosabb lelki s kedélyi koncentrációt kell Jézus lelkéről föltételeznem, mikor az egész világ helyett Istent imád, a világ terhét viszi s poklok s boldogságok örök súlyát viszi, s minden kín és gyötorem ügyét és öröm és vigasz igényét Isten elé tárja.

Gondoljuk el azt az imádást, melyet Jézus az utolsó vacsora asztalánál s azóta minden szentmiseáldozatban <végez>. Ő imádkozik mindenért s mindenkiért s áll az egész világ helyett.

Elgondolom magamnak a világokat, amint az Istenség-ből áradnak. Isten teremti azokat s bennük — mert nem lehet máskép — lényének képét s tükrözését adja, remekbe készült hasonlóságokat, a legbeszédesebb allegóriákat, Őn-magát adja «in umbris et imaginibus» kifogyni nem tudó áradozásban. Azután adja magát Fiában, amennyiben az ember, hogy amint a világ tükrözteti Istent a fizikai létben, úgy tükröztesse Istent a legszebb emberi lelkeség s a legmélyebb s legtisztább emberi élet, mely az evangéliumban s a megváltó szeretetben kinyilatkoztatja magát. Azután kiönti magát a Szentlélekben, a kegyelmi világ fény- és tűz-játékai-ban, a Szentlélek járásaiban és műveiben. Hitben, tisztaságban, átszellemülésben, erősségben, áldozatban, hűségben, a fenéig tiszta öntudat kikristályosodásában, a tüzes, martiriumos szeretetnek pihegésében, s az egész életnek fegyelmzett, bátor s okos szolgálatában.

Szóval az Istenség kiáradt a teremtésben, megtestesült Krisztusban, s kifejezte magát a megistenült pszichében, s bár ez a kinyilatkoztatás neki dicséretet s dicsőséget jelent a maga objektív valóságában, de épen úgy szükséges, hogy ahol ez a nagy objektív valóság mint öntudat jelentkezik, ott ezt a dicséretet s dicsőséget az Alkotónak s Kiáradónak öntudatos aktusokban kifejezésre hozza. Nekünk kifejezésre kell hoznunk az imádásban, hódolatban, odaadásban azt, hogy tőle vagyunk, mindent neki köszönünk, — hogy tömjén-szemek vagyunk, melyek az öntudat paraszán égnek el a legfőbb hódolatnak az önmegsemmisülésben való kifejezésére.

Ezt a liturgiát Krisztus volt végzendő. Ezzel az Isten-imádó küldetéssel jött; ezt a mandátumot kapta s ezt betöltötte végig az életben, de főleg abban az egyetlen s ünnepélyes odaadásban a keresztfán. Utána pedig folyik ez a krisztusi liturgia a történelemben, abban az értelemben, melyben az utolsóvacsorán rendelkezett, ahol vérontás nélküli áldozatot rendelt, s akarta, hogy ezt cselekedjük az ő emlékezetére. De hát meglep-e minket, hogy az Úr, mielőtt a földről távozott, a maga sajátos s páratlan imádásának s engesztelésének Isten-tiszteletét köztünk, az ő szent s édes gyülekezetében megörökíteni akarta?

Kell-e Istent imádni? Kell-e a létben előmlő isten-imádási szükségletnek s igénynek valami központban kigyuladnia? Kell-e az imádás s engesztelés e tüzének a világot körülnyaldosnia s minden érzést s áhitatot magába fölszívnia, hogy egy nagy, égettő lángba olvadjon Jézus szívéen? Az isteni liturgia kész, Krisztus adott neki formát véresen s egyetlen egy esetre beállítva a keresztfán, s azután a misztikus halál s föláldozás alakjában a szentmisében. Aki a szentmiseáldozatot, akár pap legyen, akár nem, be akarja mutatni, annak azt az imádkozó Krisztust egy égő, vágyódó, magát megalázó világ központjában kell látnia, aki magára veszi ezt a tisztet s az imádás áramában magával sodor s fölemel lelkeket, egyházat s az egész emberiséget. Az Istenséggel szemben az imádkozó s engesztelő Krisztus áll, fényesen s tüzesen, s mögötte, azt mondanám, a nagy közbenjáró- s előimádkozónak árnyékában mosódik el a világ . . .

Mi sokszor elfogódottjai szeretnénk lenni az Isten-közelségnek ; szeretnők, ha megrendítene minket a megérezése a fölségnek, mely oly közel van hozzánk. Élvezzük is sokszor, Istenbe merülésünk szentelt pillanataiban mint olvad el s vész el a végtelen kékségben, akár csak elolvadó álom volna, az egész világ. Élvezzük az Isten nagyságát a csillagok szféráiban, a föld néma, mély rétegeiben, a tenger csendes és sötét mélységeiben, az eltemetett kultúrák s évezredek tömegsrjai fölött, az árnyékká vékonyodott nemzedékek folytonos eltűnésében. Ez is liturgia ; de gyöngé szuszogás ; míg a Végtelennek megfelelő imádás és engesztelés és hódolat csak az emberiségbe öltözködött Istenség hódolata lehet. Az isteni személlyel egyesült ember, az imád, az hódol s engesztel igazán megfelelően. A végtelen Istennel szemben áll Krisztus s adja önmagát mint adományt (donum), mint ajándékot (munus), mint szent, tiszta áldozatot (sanctum sacrificium) s ismét mint tiszta, szent s hibátlan áldozatot (hostia pura, sancta, immaculata). Mikor e küldetésben jelenik meg oltárunkon, akkor itt tűz gyullad ki az ő szíve érzelmeiben, az isteni tisztelet, isteni hála s isteni engesztelés indulatai által. Az Úr Jézus jön le ide, ki által ez az egész láthatatlan lelkiesség, ez a mi lelki világunk mint az Isten követelményeit s mértékeit s igényeit kitöltő szellemiség teremtetik (per quem haec omnia bona creas), ki által ember, természet s élet megszenteltetik (sanctificas), ki által bennünk erő, épség, lendület s örvendező élet énekel

(vivificas), s ki által végül a Szentháromság dicsőítése s dicsérete isteni, krisztusi stílusban itt végbe megy, s azt Krisztus adja, s a Szentháromság fogadja (benedicis et praestas nobis).

Az Isten akarja e hódolatot, mert jár neki, ő lévén a teremtésnek kisugározója, de épen úgy a nagyvilágok áramának önmagába visszaterefője. Az Isten teremti a világot s az kiindul belőle, de mihelyt az öntudat kigyullad a teremtésben, t. i. az ember lelkében, akkor jelentkeznek a vonzás energiái, s a teremtett világban a Teremtőbe való visszavágyás s visszakívánckozás s visszaindulás s visszaáramlás kerekedik felül (motus creaturae in Deum). Isten úgy teremtett, hogy belőle kiáradjunk s azután beléje visszaforduljunk. Nazianzi sz. Gergelynek nagy szavát, mely szerint «ὁ ψᾶ τὸ θεῶσθαὶ ὁ θεός», Isten szomjazza azt, hogy szomjazzuk őt, át lehetne vinni minden hozzá való viszonyunkra, s következőleg el lehetne mondani, hogy Isten szomjazza, hogy imádjuk, hogy szeretetét s irgalmát magunknak megszerezzük, hogy benne gyönyörködjünk s őt élvezzük. Ugyanígy mondhatjuk, hogy szomjazza imádásunkat, feléje való iramodásunkat, hozzá való vágyódásunkat; nemkülönben, hogy szomjazza, hogy neki hozzá méltó áldozatot hozunk, s neki őt kielégítő dicsőítést szerezzünk. Ezt az Úr Jézus teszi mint áldozat a szentmisében. Mondhatjuk hát azt is: Isten szomjazza a Krisztus áldozatát, azt a páratlanul «szent áldozatot, a szeplőtelen hostiát» (sanctum sacrificium, immaculatam hostiam).

Mélyedjünk el e nagy és szent gondolatokba Krisztus Jézus imádó s engesztelő lelki akciójáról, melyet a szentmisében végez, s melyet az Oltáriszentség titkának csendjében folytat, s akkor nem fog meglepni William Fabernek, a jeles oratorianusnak szava, aki az Oltáriszentségről szerzett gyönyörű művében írja: «A szentségi Jézus életének egy félórásckája nagyobb dicsőítést s dicsőséget hoz Istennek, mint az angyalok és szentek dicsérete s Isten-imádása az egész örökkévalóságon át; mert az Oltáriszentség az maga az Úr Jézus, az az élő Istenember. Ha az angyalok kilenc kara egyesülve akarná a legmélyebb hódolatot Istennek bemutatni, — ha az Isten kegyelmének erejében megtisztult s megszentelt lelkek számíthatlan örökkévalóságokon át bemutatnák intelligenciájuk s szeretetük hevében a tőlük telő, legszebb s legteljesebb hódolatot, mindez nem jönne számba azzal a egyszerű liturgiával szemben, melyet a szent ostyá

konszekrálásának pillanatában Jézus Istennek bemutat. mielőtt még a miséző pap ugyanazt a szent ostyát akárcsak föl is emelte».

Az imádás, a hódolat, a hálaadás, az engesztelés, a közbenjárás e krisztusi akcióját takarja az igénytelen színek leple — a misztikus csend a legnagyobb intelligenciának s érzelmi emelkedettségének mélységes világát.

A kiadó jegyzetei.

1. — 1. lap: Az *Oltáriszentség és a bölcsészet* megjelent az «Új Magyar Sion» 1883-i évfolyamában 641. kk. II. — Prohászka egyik legrégebbi dolgozata, az «oroszlánkörömök» kiáltó és rendkívül tanulságos nyomaival.

2. — 34. lap: *A sibillák* megjelent az «Új Magyar Sion» 1885-i évfolyamában 500. kk. II. — Nincs kizárva, hogy régibb, mint az előző s talán egyetemi hallgató korából való «szemináriumi» dolgozat.

3. — 49. lap: *Kicsoda Krisztus, az ember fia?* megjelent a «Magyar Sion» 1888-i évfolyamában 4. kk. II. folytatásos cikkekben; erre a körülményre utal a 71. lap. — Ennek az értekezésnek abban van a nagy jelentősége, hogy csirája és elméleti megalapozása az Elmékedéseknek és általában a prohászkaai világnézet középpontjának: az Úr Jézusban való misztikai elmerülésnek. Ezenkívül említést érdemel, hogy a szerző nagy teológiai szabatossággal képviseli és kifejti Krisztus emberi tudásáról azokat a tétéleket, melyeket a Congregatio Officii 1918-ban kötelezően előír; cf. Denzinger Enchiridion n. 2183—5.

4. — 97. lap: *Aprópénzre váltott teológia* megjelent a «Magyar Sion» 1890-i évfolyamában 3. kk. II. — A 117. lapon ez a megjegyzés: «Irhatsz e nyolcvanlapos füzetbe» a Sionra utal, mely öt éves havi füzetekben jelent meg. — A 120. lapon a *πανθεός* olyan értelemben van mondva, mint Sir. 42, mint ezt a szerző maga is világosan megmondja a 121. lapon.

5. — 123. lap: *Az ősegyház szervezete* megjelent a «Magyar Sion» 1893-i évfolyamában 721. kk. II. — Ez a dolgozat Prohászka új oldalról mutatja be: mint szövegértelmezőt és dogma-historikust. Meglepő, hogy nagy vonalakban azokat a megállapításokat teszi, mint később a nagy apparátussal dolgozó Bruders S. J. Lásd egyébként A keresztény bűnbánat 15. jegyzetét Ö. M. II. 282. lap.

6. — 157. lap: *Tájékoztatásul a modern természettudományban* megjelent a «Magyar Sion» 1896-i évfolyamában 452. kk. II. — A 158. lapon mondták méltatása végett nem szabad feledni, hogy ez a dolgozat több mint három évtizeddel idősebb.

7. — 167. lap: *Fractio panis* megjelent a «Magyar Sion» 1897. évfolyamában 81. kk. II.

8. — 179. lap: *Mire kell a mai teológiában súlyt fektetni?* megjelent a «Magyar Sion» 1899-i évfolyamában 24. kk. II. — Ennek a dolgozatnak abban van a nagy jelentősége, hogy csirájában tartalmazza azokat a gondolatokat, melyeknek

fölséges kommentárját látjuk a Föld és ég-ben. Körülbelül olyan a kettő között a viszony, mint a Vita Nuova 24. fejezete és a Divina Commedia között. — A 197. s. kk. II. felgöngyölik azt a nehéz kérdést: miképp kell értelmezni a szentírást nem szigorúan vett vallási és erkölcsi dolgokban? A szerző álláspontja teológiailag következetes: az egyház hivatalos magyarázata mindig döntő; ahol ilyen nincs, ott a szóknak szokásos értelme dönt; ám éppen ezt a haladó tudomány egyre tüzetesebben és szívesebben dolgozza ki, tehát a haladó tudomány belesegít bennünket az Irásnak egyre mélyebb értésébe. A szentírásmagyarázat és tudomány viszonyáról lásd egyébként a Föld és ég magyarázó jegyzeteit Ö. M. III. 251. kk. IV. 257. kk.

9. — 236. lap: *Utak az Istenhez* megjelent a «Magyar Sion» 1904-i (utolsó) évfolyamában 3. kk. II. — Ez a dolgozat azokat az utakat nyomozza, melyeken tényleg jár a legtöbbször az Isten-kereső lélek, s ezért joggal hangsúlyozza annyira az érzelmi és főleg a kegyelmi mozzanatot. Ezzel teljesen a Vaticanum intenciója szerint jár el, cf. Denzinger n. 1807—1811.

10. — 263. lap: *A modernizmus* megjelent a «Katholikus Szemle» 1912-i évfolyamában 974. kk. III.

11. — 275. lap: *Hit és theológia* megjelent a «Religio» 1913-i évfolyamában 429. kk. II.

12. — 279. lap: *Az Oltáriszentség mint áldozat*. Ezen a címen közöljük Prohászka utolsó, tollban maradt művének nyomdára kész töredékeit. A nagyszámú előkészítő feljegyzések (a legtöbbször, sajna, nincs keltezése, egyik 1925 januárjáról van keltezve) arra engednek következtetni, hogy itt egy egészen sajátos *theologia mentis et cordis* volt készülöben, melynek világos nyomait viseli az Élő vizek forrása is.

