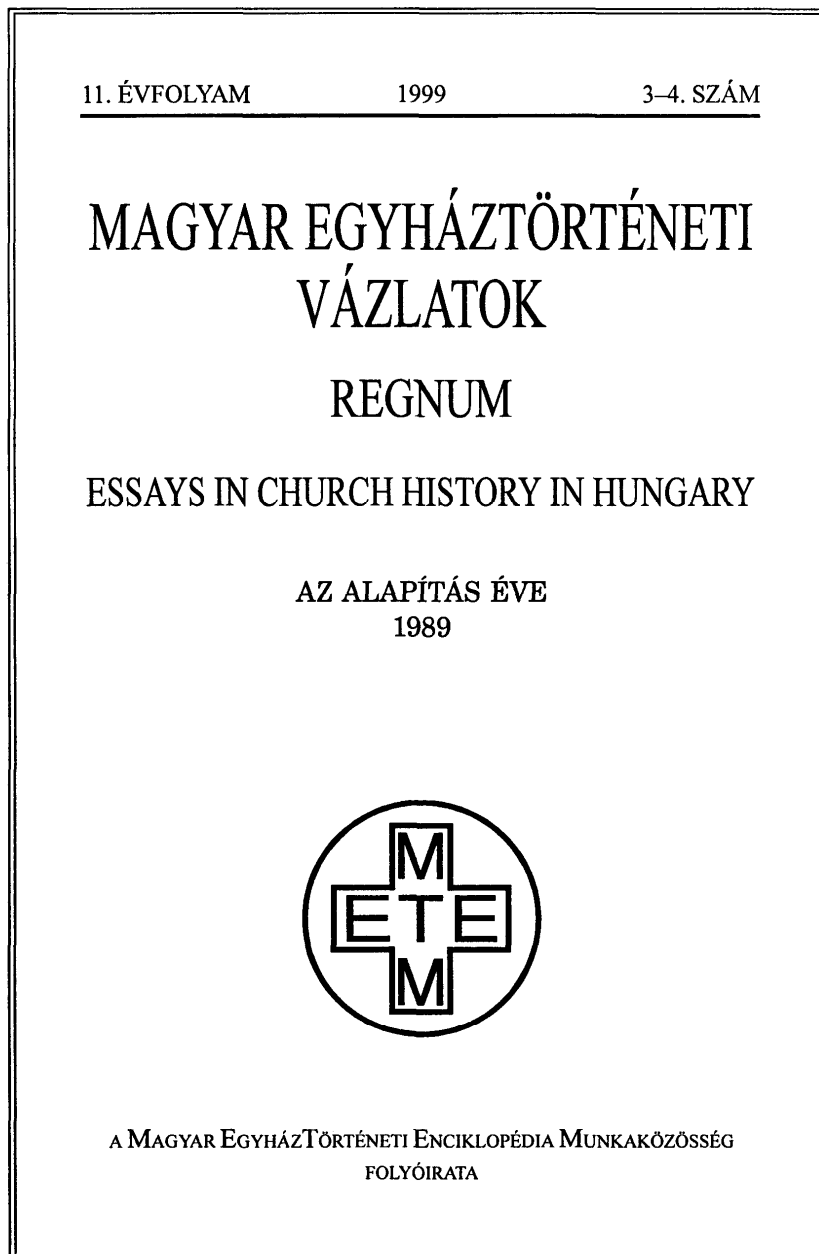


Szabó Ferenc
Prohászka Ottokár és a „Római Iskola” teológiája:
a Collegium Romanum szellemi befolyása

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

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



Impresszum

Szabó Ferenc
Prohászka Ottokár és a „Római Iskola” teológiája:
a Collegium Romanum szellemi befolyása

A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című cikk elektronikus változata. A cikk a Magyar Egyháztörténeti Vázlatok 1999. (11. évfolyam), 3-4. számában, a 127–144. oldalán jelent meg. Az elektronikus kiadás a Jézus Társasága magyarországi tartományfőnökének az engedélyével készült. A cikket lelkipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más szerzői jog a Jézus Társasága Magyarországi Tartományáé.

Tartalomjegyzék

Impresszum	2
Tartalomjegyzék	3
Prohászka Ottokár és a „Római Iskola” teológiája: a Collegium Romanum szellemi befolyása	4
A Német-Magyar Kollégiumban	5
A Collegium Romanum	7
A Római Iskola jezsuitái	8
A Római Iskolától a modernizmusig	12
Tübingeni Katolikus Iskola	13
Prohászka Ottokár	14
Irodalom	18
Summary	19

Prohászka Ottokár és a „Római Iskola” teológiája: a Collegium Romanum szellemi befolyása

Azóta, hogy – fél évszázados elhallgatás és ferdítés után – megkezdjük „Prohászka ébresztését”,¹ egyre világosabban látjuk az esztergomi teológus és a fehérvári püspök helyét a XIX. század vége és a XX. század első negyede szellemtörténetében. Újabban közzétett tanulmányaimban főleg Prohászka és a modernizmus kapcsolatát elemeztem, főként Bergson, Blondel és a bergsonista Ed. Le Roy közvetlen vagy közvetett hatására világitottam rá.² Azonban még alaposabb kutatásra van szükség, hogy feltárjuk Prohászka eszmevilágának gyökereit. Nevezetesen a Rómában – a Német-Magyar Kollégiumban, ill. a Collegium Romanumban – töltött hét év lelki-szellemi hatását kell alaposabban megvizsgálnunk: kik voltak tanárai, hogyan érvényesült nála az ún. „Római Iskola” nagyjainak iránya, hogyan viszonyult tehát a jelentősebb nyugati eszmeáramlatokhoz, hogyan a hagyományos skolasztikához. Jóllehet Prohászka római tanulmányi éve alatt a Szentszék és a jezsuita generális intézkedéseire ismét a hagyományos skolasztikus-tomista irány erősödött fel a Collegium Romanumban, még hatott a század első felében a korszerűsödést kereső professzorok szelleme. Schütz is megjegyzi *Prohászka pályája* című életrajzában, hogy amikor Prohászka mint a Collegium Germanico-Hungaricum kispapja a Collegium Romanum előadásait hallgatja, „még elevenek Passaglia, Tongiori és Franzelin hagyományai.”³

Vidrányi Katalin összegyűjtött tanulmányaiban⁴ olvashatunk egy írást: „Teológiai relikviák” címmel. A magyar katolikus teológia 1945 előtti helyzetét vázolja. Elnagyolt tanulmány ez, amelyben igazában csak három gondolkodóról, Prohászka Ottokárról, Horváth Sándor domonkosról és Schütz Antal piaristáról ír. A végkövetkeztetésből idézek: „Ha e három magyar teológust összefoglalásképpen megpróbáljuk elhelyezni a XX. század katolikus gondolkodásában, a következőket mondhatjuk. Az első, ami meggondolásra készítet: életükben mindhárman európai nevű teológusok voltak (Prohászka például a húszas évek legelején többek között abban a *Hochland*-ban publikált, melynek egyidejűleg M. Scheler és E. Przywara is munkatársa volt), halálukkal azonban nemcsak az európai katolicizmus emlékezetéből estek ki, de a mai magyar teológia is gyakorlatilag *kövületként kezelte őket.*” (*Az aláhúzás tőlem, Sz. F.*) Vidrányi még hozzáfűzi, hogy Prohászkat relatív maradandóságra is képtelenné tette elméleti gyengesége, gondolatmenetének inkoherenciája; bár számos elképzelése azt a benyomást keltheti, hogy a későbbi fejlődést elővételezte (pl. a *Modern katolicizmus* néhány kitétele a II. vatikáni zsinatot) – „ez csalóka látszat, minden tényleges teoretikus megalapozás nélkül, legjobb esetben a szubjektív hittel tartja össze őket.” (i. m. 88). Hogy ez az értékelés mennyire nem állja meg a helyét, azt már említett tanulmányaim is igazolják. Persze, nem elég beleolvasni Prohászkaiba, a teljes művet ismerni kell ahhoz, hogy ne ilyen sommás ítéletet alkossunk.

Vidrányi azonban kénytelen elismerni azt, hogy Prohászka a korabeli hivatalos teológiánál jóval nagyobb respektussal kezeli a világi tudományokat, és hogy bizonyos nézetei (exegézis, a Genezis magyarázata és a fejlődélmélet felé való nyitottsága) folytán „nemcsak a modernizmussal kerül ismételtelen közös nevezőre, hanem – bevallottan – a tübingeni protestáns iskolával is.” (I. m. 84) Tehát „Prohászka egyes kérdésekben valódi

¹ *Távlatok* (27) 1996/1. 5-43.

² *Prohászka ébresztése*. Szerk. SZABÓ FERENC. Bp., 1996. 73-204. (a továbbiakban: PÉ I)

³ SCHÜTZ A.: *Prohászka pályája*. ÖM 25.

⁴ VIDRÁNYI KATALIN: *Krisztológia és antropológia*. Bp., 1998. 79. kk.

bátorságról és bizonyos problémaérzékenységről tesz tanúságot”. Abban igazat adunk Vidrányinak, hogy – mivel a századfordulón Magyarországon nem voltak komoly teológiai (sem filozófiai) hagyományok, amelyhez a XX. század irányzatai kapcsolódhattak volna – Prohászka gondolkodását „nem az itthoni katolicizmushoz képest, hanem az európai katolicizmus keretei között kell valamiképpen elhelyeznünk”, (i. m. 79) Erre teszünk kísérletet jelen tanulmányunkban.

A Német-Magyar Kollégiumban

Prohászka Ottokár hét évet (1875–1882) töltött a római Német-Magyar Kollégiumban, amely abban az időben otthont adott a Collegium Romanumnak (a mai Gergely Egyetem ősének). Mindkét intézmény a jezsuiták vezetése alatt működött. Alig egy fél évtized telt el, amikor Prohászka Esztergomban a *Magyar Sion* lapjain (1887–1888) felidézte római élményeit, a kollégiumi életet, filozófiai és teológiai tanulmányait. Schütz Antal Prohászka Összegyűjtött munkái XVI. kötetében (*Utak és állomások*) tette közzé ezt az irodalmi alkotás szempontjából is kiváló sorozatot (158–271; ezután így idézem: 16,158 stb.). A volt germanikus emlékezetében még elevenen élnek a rektorok, prefektusok, tanárok, akikről néha tömör jellemzést is ad. Minket most inkább az a filozófia és teológia érdekel, amely részben meghatározó volt Prohászka későbbi apologetikai-teológiai munkásságában.

Mielőtt alaposabban megvizsgálánk a Collegium Romanum szellemi légkörét és teológiai irányát, Prohászka két vallomását idézzük Rómáról, illetve a Német-Magyar Kollégiumról. Róma-élményéről költői szárnyalással számol be, amikor a Szent Péter bazilikáról, az Apostolfejedelem sírjánál tett látogatásáról írva hangsúlyozza: „... Mert ezen falak s az ott mélyedő sír a Collegium szellemének egyik hőforrása. Rómához, Szent Péter székéhez és sírjához való ragaszkodás, ez a katolikus szellem szívverése, a hozzá való fűződés az élet melege, az érte való lelkesülés nagyra való képesítés.”

És íme egy Rómát magasztaló, költői szakasz (16,212):

„Róma a leggazdagabb szentelt forrás, belőle merített lelket a hős, gondolatot az író;
 – szentelt berkében nőtt szárnya a költői léleknek, áradt szava a szónoknak;
 – természetfölötti erővel ható párája sok szent lelket nyitott meg, erőikbe a szentség minden áldását s az áldozatkészség csodaművét oltá;
 – csergedezése fölrezzentett sok ifjú tehetséget, termékenyítette ártatlan s nemes buzdulásukat, növelte jó föltételeiket; most távol szakadtak tőle;
 – de őrzi lelkesültségüket e szentelt forrás nemtője
 – a hű emlékezet!”

Prohászka 1895-ben a *Magyar Sionban* (49–56) ismertette A. Steinhuber SJ volt rektor, később bíboros könyvét a Német-Magyar Kollégium történetéről.⁵ A recenzió végén Prohászka személyes vallomását olvashatjuk: „Mialatt e művet olvassuk, sok oly név és hely emelkedik lelkünk mélyéből, melyek emléke varázshatalmát az évek folyama el nem vesztette; frissen, üdítően és illatosan száll meg az »első szeretet« szelíd érzete s fölbuzdulunk, hogy e nagy történetnek folytatására méltók legyünk. Folytatására nem a polcokon és stallumokban, nem a pántlikák és czingulusok sallangjaiban, hanem az apostoli szellemnek a néppel való áldásos közlésében. Valamint az idő kereke nagyot nyikorgott és fordult száz, de még csak 50 év óta is s a monopolista társadalmi osztályokból a világtörténet súlypontját a népbe helyezte: úgy kell a kollégiumnak is papokat képeznie ezentúl, kik a

⁵ Steinhuber: *Geschichte des Collegium Germanicum-Hungaricum in Rom.*

megváltozott viszonyok közt képesek folytatni a nagy művet, s e papok a népnek egyszerű papjai lesznek.”

A Collegium Romanumban természetesen a jezsuita *Ratio studiorum* tanrendje szerint folyt a filozófia- és teológiatanítás. Prohászka részletezi a tantárgyakat, a módszert, a disputációkat, megnevez több tanárt. P. De Melis tanította a logikát: „egy álló félévig nyakgattott a dialektikával” (193). „A stúdium vonzereje pedig évről-évre növekedett, midőn a kritika, kozmológia, anthropológia, ideológia, ontológia, ethica, theologia naturalis világot átölelő kérdései mint égbemeredő, változatos hegláncolat állt utunkba, s nem tágított, át kellett fűrnünk” (194). A szillogisztikus disputációk élesítik az észet; a filozófiai felkészülés szükséges a teológiához, ahol már „úgy az észből, mint a pozitív kútfőkből, a szentírás-, a szentatyák-, a hagyomány- és az egyházi történetből” merítenek (197–198). A disputációkról szólva Prohászka emlegeti P. Franzelin, P. Palmieri és P. Ballerini nevét; ez utóbbi „sohasem jött a vita elején, csak midőn gondolta, hogy sziporkázó éles eszének felvillanásait a közönség hálásan veszi. Valami villanyszikra fut végig a francia, angol, belga, amerikai, magyar, német, lengyel, olasz, spanyol vén és fiatal szíveken. P. Ballerini argumentál. Rosmini, a hasonszorú olasz filozófok érveivel, de játszva, enyelegve, mint a macska a pamutgomolyaggal, s ismét oly gúnnyal és szatírával, hogy kinevetesse, amit lelkéből gyűlölt, majd meg oly sületlen tepszi gondolatokkal, hogy kimutassa, mi az a lóhátról beszélő új filozófia. ... Ez a módszer olyan, mint az artézi kút fúrója; valamint ez eddig soha nem ismert mélységek legfenekére hatol: úgy a skolasztikus módszer a gondolkodás legislegmélyebb örvényébe készteteti az észet.” (200) Prohászka aztán azt is megjegyzi: „A skolasztika kemény koszt; a legtöbb úrnak, ki csak hozzászagolt, folyton gyomrában fekszik, mintha ólmot nyelt volna” (201). Persze, tudja, hogy vannak a skolasztikának „kinövései”, „melyeken senki sem nevetethet oly zamatosan, mint az, ki a skolasztikát jól ismeri.” (201)

Prohászka egyik legrégebb tudományos dolgozatában (*Magyar Sion* 1883), „Az Oltáriszentség és a bölcsészet” című tanulmányában utal az egy évvel korábban elhagyott Collegium Romanum szellemi irányára (15,29kk), „mely befolyásánál és széleskörű kihatásánál fogva irányadó a katolikus bölcsészetre nézve.” Rámutat arra, hogy a kollégium csillagászai (P. Scheiner, P. Secchi) milyen haladó nézeteket vallottak. P. Secchi jezsuita csillagász, aki Prohászka tanára is volt, elfogadta a modern tudomány legradikálisabb tanait, és éppen ezért távolodott el az arisztotelészi skolasztikus természetbölcsélettől.

A kollégium „új eszmék medrében haladó” irányát követte – tehát már nem volt a peripatetikus iskola híve – P. Palmieri. „Elképzelhetni az ellenállást, melyet földíezett, az ellenállást, mely annál félelmetesebb volt, minél inkább tért foglalt és meghonosult Aristoteles terminológiája a teológiában is, s így Secchi a szavak takarója alatt egyszerre a filozófiát és a vallást megrendíteni látszott. De a tudományos hadjárat Secchi előnyére dőlt el.” (15,31; Prohászka P. Tricht S. J. véleményét idézi Secchiről.) Látjuk majd, hogy mennyi nehézséggel kerül szembe a Collegium Romanum „iskolája”, amely a modern tudományok vívmányait elfogadva túllép a merev skolasztikán és az elavult természettudományos felfogásokon.

A jezsuita módszer, a disputációk és repetíciók önálló gondolkodásra segítették a kollégium hallgatóit, különösen is a *teológiában* (16,215kk). A teológiai tantárgyakat ismertetve Prohászka kiemeli a dogmatikát. „A theológia négy éve mind együtt van, azaz jobban mondva, hogy a Collegium Romanum nem ismer négy évi theológiai kurzust, hanem ismer egy termet, hol a theológia dogmatica adatik elő, délelőtt, délután... Sorrend a dogmatikában nemigen van; hanem az egyik tanár, ki délelőtt tartja óráját, az fölveszi ezeket a traktátusokat, néha csak egyet az egész folyamra; – a másik, ki a délutáni órában prelegál, az vesz másokat. ... A morálist két évig tanuljuk naponként egy órában. ... A hírneves P. Ballerini sohasem végezte be két év alatt tárgyát, mindig három évet kért, de nem kapott. A morális theológia majdnem kizárólag kazuisztika, a többit javarészben már az ethika

szolgáltatja, részint pedig a dogmatika. Most kerül sor a mostoha tantárgyakra! »Az exegézis, történelem, egyházjog, keleti nyelvek mostoha sorsa a skolasztikus tanrendben!« – íme a századok panaszoskönyvének minden lapján megújuló siralmas nóta.” (16,217)

Prohászka részletezi a „mostoha” tantárgyakat, majd két oldalon – az egyháztörténelem kapcsán – igen lényeges megállapításokat tesz, amelyekre később még visszatérünk. „Tanulunk történelmet tanulni, fogalmunk kél róla mint tudományról; művelődik történelmi érzékünk, élesedik ítéletünk, fejlődik éberségünk, erősül – ha ugyan van –, tapintatunk is, a történelmi »orr«, a történelmi érzék. Ez az érzék megbecsülhetetlen s minden egyébnél többet ér.” És miután hosszan idézte a híres történész, Döllinger szavait, megismétli: „Semmi sem szükségesebb, mint a történelmi érzéknek fejlesztése; ha ez megvan, akkor jön a többi, a materia rudis: az országok, királyok, pápák, tévelyek, (...) zsinatok, (...) végül az évszámok.” (220–221)

Látni fogjuk, hogy Prohászka főleg a *történelmi érzéket, a fejlődés eszméjét* tanulta, szerezte meg a Római Kollégiumban a „Római Iskola”-tól (vö. 15,179kk.).

A Collegium Romanum

A *Collegium Romanum* megalapításának gondolata Szent Ignációl származik.⁶ Látva a messinai kollégium (1548) ragyogó sikereit a papképzésben és az ifjúság nevelésében, illetve a nép erkölcsének javításában, Szent Ignác úgy gondolta: jó lenne Rómában hasonló kollégiumot létrehozni. 1549-től Szent Ignác arról töprengett, milyen eszközökkel lehetne házat bérelni és a professzorok ellátásáról gondoskodni, akik ingyen tanítanának. Az alapokat Borgia Szent Ferenc, Gandia hercege biztosította, aki – belépve a jezsuita rendbe – vagyonát szétesztotta. A Collegium Romanum az Aquilani házában (Via Capitolina) kezdte szerény működését néhány jezsuitával 1551. február 22-én. Szeptemberben már átköltöztek a Capocci-tól bérelt házba (a mai Piazza del Gesù-tól a Piazza Minerva térre vivő utcába). Szent Ignác titkára, Polanco erről így ír 1553. október 20-án: „A humaniorákon, ill. a latin, görög és héber nyelven kívül háromfajta kurzus lesz: egy a kezdőknek, akiket Párizsban „summulisták”-nak hívnak, egy másik a haladóknak logikából, a harmadik azoknak, akik már tudják a logikát és a természetfilozófiát, illetve a metafizikát tanulják. Teológiából naponta három lecke lesz: egy Szent Tamásból, egy másik Petrus Lombardus Szentenciáiból, a harmadik a Szentírásból. És az egészet úgy rendezik el, hogy filozófiából három, teológiából négy év lesz, és még két év, ha valaki doktorálni akar teológiából.” Ugyancsak Polanco írja 1554. június 24-én: „A Borgia kollégium napról napra jobban virágzik nemcsak az alsóbb kurzusokban, hanem a felsőbbekben is: logika, metafizika, természetfilozófia, morális, matematika, illetve teológia, különösen is Szentírás ... A skolasztikus előadásokra, ti. a Magister Sententiarum és Szent Tamás szövegeinek magyarázatára is szép számban járnak hallgatók. Szóval a művet nagyra értékeli olyannyira, hogy egyesek szerint ezer év óta semmi hasonlót nem lehetett látni. És azok is, akik ezt mondják, nem látnak fontosabbat, mint azt, hogy a Társaságban olyan embereket képeznek, akiket bárhova el lehet küldeni.”

A Capocci-ház kicsinek bizonyult, ezért a Collegium 1557-ben átköltözött egy nagyobb épületbe (Casa Salviati): ekkor már Európa különböző országaiból érkeztek hallgatók, így a Collegium Romanum „*mundi quasi compendium*” lett. 1582. január 11-én helyezték le az alapkövét annak az új épületnek, amely „Marchesa della Valle” és XIII. Gergely bőséges adományából épült meg, és amelyet 1584. október 28-án avattak fel; melléje később megépült a Szent Ignác-templom (1650).

⁶ NN: *L'Università Gregoriana del Collegio Romano nel primo secolo della restituzione*. Roma, é. n.

Mivel „a Collegium Romanumot az egyesített Olaszországból összefogdosott s kötözni való népképviselőt elkomázta” (Prohászka 16,191), 1873 és 1930 között a Palazzo Borromeo volt a kollégiumi tanítás székháza; tehát – mint jeleztem – a Collegium Germanicum et Hungaricum és a Collegium Romanum egy házban működött Prohászka római tanulmányi idején. Ma a Via del Seminario 120 alatti ház a jezsuita biennisták (doktorátusra készülők) Bellarmino-kollégiuma. 1930-tól a Collegium Romanum Pápai Gergely-egyetem néven a Piazza della Pilotta-n épült új székházban működik.

A Collegium Romanum-ot 1824-ben XII. Leó visszaadta az újrálelt (1814) Jézus Társaságának. A XIX. századi egyházi tudományosságban fontos szerepet töltött be: lendületet adott az újskolasztikának, amely XIII. Leó 1879-es *Aeterni Patris* kezdetű körlevelével hivatalos megerősítést nyert. De a Kollégiumon kívül és belül is számos kontraszt, ellenkezés mutatkozott, főleg a megmerevedett iskolás tomizmussal szemben. A XIX. század első felében a Kollégiumon belül kibontakozott az ún. Római Iskola, amelynek nagyjai – Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin – ha különböző mértékben is – a pozitív teológiát művelték, visszatértek a Szentíráshoz és az egyházatyákhoz, bár sohasem hanyagolták el az 1832-ben kiadott új *Ratio studiorum* irányelveit, amely újra Szent Tamás követését sürgette.⁷

Az 1850-ben megszületett *La Civiltà Cattolica* folyóiratban P. Curci, Taparelli D’Azeglio és Liberatore a hagyományos skolasztikáért szállt síkra. Míg a Collegium Romanum egyes professzorai, így A. Secchi, a híres csillagász és S. Tongiori filozófiatanár, bíralták az arisztoteleszi-tamási hülemorfizmust (materia-forma-tant), mert szerintük ez összeegyeztethetetlen a modern tudományokkal. A jezsuita generális rendelkezésére 1861-ben véget kellett vetni e vitának. 1863–1868 között Domenico Palmieri tanította a filozófiát a Kollégiumban; ő is a hülemorfizmus ellen volt. 1874–1876 között teológia-professzor lett, de közzétette *Institutiones philosophicae* c. művét, amelyben sajátos módon értelmezi Szent Tamást éppen a hülemorfizmus kérdésében. De végül is IX. Pius támogatásával a *Civiltà Cattolica* merev skolasztikus szemlélete győz. A Szentszék és a jezsuita generális megfékezi a Kollégiumban kibontakozó, modern tudományokra figyelő új szellemiséget. XIII. Leó 1879. augusztus 4-én közzétett *Aeterni Patris* kezdetű körlevele határozottan Szent Tamás követését sürgeti. Pecci Joachim maga is a Collegium Romanum hallgatója volt; már akkor élénken érdeklődött Szent Tamás és az újskolasztika iránt. Kevéssel azután, hogy pápa lett (XIII. Leó néven), hívatta a Collegium rektorát (P. Molzát) és P. Kleutgent, a studiumprefektust, a provinciálissal együtt, aki biztosította a pápát, hogy a Társaság aláveti magát rendelkezéseinek. A pápa akaratának megfelelően a Collegium Romanum volt az első katolikus intézmény, amely megvalósította a gyökeres reformot az *Aeterni Patris* előírásai szerint. XIII. Leó óhajára P. Kleutgen irányította a Kollégium tanulmányait, majd P. Mazella lett a studiumprefektus és dogmatanár 1879-től 1886-ig, amikor is a pápa bíborossá nevezte ki.

A Római Iskola jezsuitái

A „Római Iskola” kifejezés a teológiában olyan szellemi „iskolát”, irányt jelöl, amely körülbelül két nemzedéket ölel át: azt a teológiát, amelyet a Collegium Romanumban tanítottak 1830 és 1879 között. Csak újabb időkben irányították a figyelmet a történészek ennek az iskolának a sajátosságára⁸. Ez igazában meglepő tény. Hosszú ideig csak arra a

⁷ A következőkhöz lásd: *Storia della teologia* 3. köt. Ed. K. H. Neufeld S. J. in R. Fischella 267kk. (A továbbiakban: *Storia* 3.)

⁸ W. KASPER: *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*. Herder, 1962. Itt további irodalom. (A továbbiakban: KASPER.)

különbségre figyeltek, amely a Római Iskola és a XIII. Leó által (*Aeterni Patris* k. enciklika) felújított tomizmus-újtomizmus között mutatkozott.

W. Kasper írja: „A Római iskola megjelölést – úgy tűnik – először H. Schauf alkalmazta. Ehhez az iskolához sorolják főleg azokat a jezsuita teológusokat, akik a XIX. század közepe táján a Collegium Romanumban tanítottak: Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader és Johannes Bapt. Franzelin. Tágabb értelemben ide sorolják tanítványaikat is: H. Hurter, J. Hergenrother, M. J. Scheeben, F. Stentrup, J. B. Renninger, Fr. Hettinger, H. Denzinger, *Prohászka Ottokár*, C. Gutberlet, C. M. Jovene, W. Maier, H. E. Manning.” (*Az aláhúzások tőlem. Sz. F.*)⁹

A Római Iskola teológusairól elmélyültebben először a *Dictionnaire de théologie* megfelelő szócikkeiben írtak (Perrone, Passaglia, Schrader, Franzelin), továbbá J. Bellamy: *La théologie catholique au XIXe siècle*, 43kk. Németországban főleg M. J. Scheeben, a volt germanikus életművét méltatók emlegették, a görög egyházatyák iránti szeretetével kapcsolatban az Iskola hagyományát. Eddig talán H. Schauf foglalkozott a legalaposabban Passaglia és Schrader teológiájával, majd E. Hocedez, R. Aubert és G. Filograssi. Mindezeket a kutatásokat összegezve W. Kasper megállapítja (i. m 10–12): Passaglia, Schrader és Franzelin teológusokat nem sorolják egyetlen hagyományos iskolához sem, hanem inkább kiemelik – korábban kevésbé ismert – eredetiségüket: Petavius (Denis Petau), a XVII. századi francia jezsuita teológus példáját követve inkább a „pozitív” teológiát művelték: figyeltek a teljes Tradícióra, visszahajoltak a Szentíráshoz és az egyházatyákhoz, a középkori skolasztikát viszont a teljes Hagymány peremén látták. Minden segéttudományt a teológia szolgálatába akartak állítani. A filozófiára alapozott skolasztikus teológia helyett inkább az üdvígazságok (az üdvösségtörténet igazságai) szerves és átfogó látására törekedtek. Rávilágítottak arra, hogy a Szentlélek ereje minden évszázadban hatékony, és a teológiát az élő Tradícióból merítve akarták kidolgozni.

Kasper szerint a Római Iskola teológusait el sem lehet képzelni a Tübingeni Katolikus Iskola, nevezetesen J. A. Möhler befolyása nélkül. (Erre még visszatérek.)

A Római Iskola egyik fontos hozzájárulása tehát a teológiatörténethez a rendszeres teológia modelljének kidolgozása, továbbá – ha a külső körülmények miatt ez csak részben sikerült is – a *pozitív, történeti teológia* felélesztése, a visszatérés a forrásokhoz, a Szentíráshoz és az egyházatyákhoz, a Tradíció tanulmányozása.

A Collegium Romanum új korszakában egy ideig (1824–1829) P. L. *Taparelli d’Azeglio* irányította a tanulmányokat, aki meggyőződéses tomista volt. Amikor Taparellit 1829-ben kinevezték nápolyi provinciálisnak, P. *Giovanni Perrone* (1794–1876) lett utódja, aki mint dogmatanár, három évig mint rektor és 1855–1876 között mint studiumprefektus egy fél évszázadot töltött a Római Kollégiumban. Teológiakurzusai révén világhírnévre tett szert. Valójában P. Perrone tekinthető a Római Iskola megalapítójának. Pozitív-apologetikus teológiát adott elő; jól ismerte a modern eszmeáramlatokat. Visszahajolt a XVII. századi jezsuita teológusokhoz, elsősorban Petaviushoz (Denis Petau, †1652), akit „a dogmatörténet atyjának” is neveznek. Ezt az irányt folytatják még határozottabban tanítványai, majd kollégái: P. Carlo Passaglia (1812–1887), P. Clemens Schrader (1820–1875) és Johannes Baptista Franzelin (1816–1876), és még több tanítvány a későbbi nemzedékekből. Perrone felvette a kapcsolatot a Tübingeni Iskolával (német nyelvű hallgatói fordították le neki a tübingeni tanulmányokat), továbbá Newman is kikérte véleményét a dogmafejlődésről.

Perrone, miként a Római Iskola több teológusa, részt vett az 1854-es Szeplőtelen Fogantatásról szóló dogma és az I. vatikáni zsinat (1870) dogmatikus konstitúciójának

⁹ Vö. J. H. WALGRAWE O. P.: *Newman. Le développement du dogme*. Casterman 1957. 62–65. - CHADWICK: *From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development*. Cambridge, 1957. A VIII. fejezet (164–184) „Newman és Róma”, Perrone, Passaglia és Mazio római jezsuitákkal való kapcsolatával foglalkozik.

előkészítésében. A nehézségek nem hiányoztak. A kritikák miatt kénytelen volt jobban meghatározni álláspontját a racionalizmus és a tradicionalizmus között. XIII. Leó 1879-es *Aeterni Patris* kezdetű körlevelének kibocsátása után, felső nyomásra, a tomizmust kellett tanítani. Ezután Taparelli határozta meg újra a Collegium Romanum filozófiáját és teológiáját.

Itt röviden jelzem *Perrone és Newman kapcsolatát*. J. H. Newman 1845-ben megírta vallomásszerű Esszéjét a dogmafejlődésről (*Essay on Development*). Szellemi fejlődésében ekkor már eljutott a katolicizmushoz. 1846-ban Rómába megy, 1847-ben katolikus pappá szentelik, és egy hónap múlva belép a Néri Szent Fülöp által alapított Oratóriumba. Ez év decemberében máris visszatér Angliába, ahol megalapítja az Oratóriumot.

1847-ben elkészít egy latin nyelvű memorandumot a dogmafejlődésről: ebben tömören összefoglalja Esszéjét, és a dokumentumot átadja P. Perronenak, a Collegium Romanum professzorának véleményezésre. Newman szeretné tudni, hogy esszéje összhangban van-e a katolikus tanítással. Perrone kevés megjegyzést fűz hozzá. Legfőbb ellenvetése (kritikája) a pontatlan terminológiára vonatkozik: Newman „új dogmákról” beszél „új megfogalmazások” helyett. A legfőbb kérdés az, hogy mennyiben marad azonos a katolikus igazság (dogma) a változásokon keresztül. Newman beviszi a „fejlődés” fogalmát a hagyomány eszméjébe. Alkalmazva az objektív és szubjektív megkülönböztetést, megmutatja, hogy a kinyilatkoztatott tanítás a tévedhetetlen definíció erejében miként megy át a szubjektív létezésből (az egyház ölen még rejtett jelenlétből) az objektív létezéshez, ahol már normatív értékkel rendelkezik: abszolút és változhatatlan dogma lesz minden hívő keresztény számára. Newman úgy látta, hogy Perrone kritikája érintetlenül hagyta elgondolása lényegét. Ez azt is jelenti, hogy Perrone felfogása lényegében hasonlított Newmanéhoz, aki a platonikus-ágostoni szellemirányt képviselte az arisztotelészi-skolasztikus-tomista szemlélettel szemben. A mi Prohászka is ehhez a vonulathoz tartozik, amint későbbi írásaiból ez kitűnik. Amikor 1910-ben székfoglalóját megfogalmazza, használja és idézi Newman dogmafejlődésről szóló könyvét.

Mint már jeleztük, *Perrone* a pozitív-apologetikus teológiát képviselte, még ha a dogmatikus-szisztematikus érdeklődés volt is nála uralkodó. A *történelem*, a *történetiség* szempontjait komolyan vette. Rómában így is ellensúlyozni akarták a német és francia racionalizmus hatását, amely az akkori Európa kultúráját uralta. Ezt a tényt azért is ki kell emelnünk, mert az alternatív irány, amelyre hivatkoztak, nem törődött a kor szellemirányzataival, és a nehézséget egyszerűen azzal akarta megoldani, hogy Aquinói Szent Tamásra hivatkozott. Még ha Perrone módszere ma elégtelennek bizonyul is, nem lehet elvitatni tőle az érdemet, hogy kereste a találkozást kora szellemi áramlataival. Ez elsősorban is apologetikájában mutatkozik. Mindezt elmondhatjuk a századforduló Prohászka-járól is.

Perrone helyzete sajátos volt, ebből adódtak nehézségei. Jórészt élvezte IX. Pius bizalmát, de e pápa nemcsak egy személyre hallgatott, és nemegyszer egyik tanácsadóját szembehelyezte a másikkal. Az 1848-as forradalom hatása megerősítette Perrone apologetikus beállítottságát. Az újabb kutatások megmutatták Perrone teológiájának új vonásait és helyreigazították az egyoldalú kritikákat. 1848 után Perrone magatartása megváltozott: inkább az igazság változhatatlanságát, a tekintélyt és a dogmákat hangsúlyozta; az 1850-es évektől tanítványai, C. Passaglia és C. Schrader lettek a Római Iskola legfőbb képviselői.

A Római Iskola legkiemelkedőbb, legzseniálisabb jezsuitája kétségkívül *Carlo Passaglia* (1812–1887) volt, aki már mint a Német-Magyar Kollégium studiumprefektusa nagy befolyást gyakorolt a növendékekre. 1844–1848 és 1850–1857 között a Collegium Romanum dogmatika professzora Perrone mellett. Előadásai eseményszámba mentek. Ragyogó nyelven, cicerói stílusban adott elő. Eredeti szellem volt, egészen új teológiai összefüggésekre mutatott rá. Az olasz forradalom alatt pár évig Passaglia is, miként Perrone és Franzelin, Angliába

távozott, ahol Newman közvetítésével Oxfordot látogatta, illetve rövid ideig Louvainben teológiát tanított. 1850-ben visszatért Rómába; közzétette a Szentháromságról szóló munkáját, amelyet az 1845/46-os tanévre jegyzetnek írt, és amelynek egy része az egyházzól és a Tradícióról tárgyal; 1846/47-ben pedig a *De Deo creante* traktátust adta elő.

Passaglia fő műve az Egyházzól szól (*De Ecclesia*). Egészen eredeti módon tárgyalja az Egyház ismertető jegyeit (egy, szent, katolikus, apostoli): nem jogi vagy szociológiai, hanem bibliai meghatározást keres, elemezve az Egyházra vonatkozó újszövetségi képeket, példabeszédeket, ami akkoriban nem volt szokásos. Beszél az Egyház isteni és emberi természetéről, és megmutatja, hogy az Egyház szent is, de tagjai bűnösök, amint ezt majd a II. vatikáni zsinat *Lumen gentium* (8. pont) kezdetű okmánya teszi. Az Egyház lényegét és célját az *üdvösségtörténet* távlatába állítja, amely átölel minden embert, az egész világot. A görög egyházatyákra hivatkozik – Möhler nyomán –, főleg Szent Iréneuszra és a Kappadóciai atyákra, amikor az üdvösség kozmikus és közösségi vonatkozásairól ír.

Kasper rámutat arra, hogy Passaglia 1844–1848 között olyan témákat is előad, amelyek az akkori teológiában nem szerepeltek: 1) Isten Szava mint a hit objektív normája; 2) Az Egyház mint Isten szavának szubjektív közvetítője; 3) A Szentírás a hit kánonja.

H. Schauf összehasonlította Passaglia és Schrader traktátusait: világosan megmutatta a párhuzamokat, tehát azt, hogy Schrader, a tanítvány, majd tanártárs és jó barát sokban függ Passagliától, ezért Schauf is, Kasper is együtt elemzi teológiájukat. Nagy vállalkozásuk volt Petavius (Petau) XVII. századi jezsuita teológus összes műveinek előkészítése új kiadásra.¹⁰ Petaviust mintaképnek tekintették, amikor a pozitív teológia módszerét követték: visszahajoltak a Szentíráshoz és az egyházatyákhoz. Ellenfeleik – a hagyományos skolasztika és tomizmus hívei – többek között azért bírálták őket, mert elfordultak Arisztotelészről és Szent Tamástól. P. Roothan generális is hosszú levélben bírálja Passaglia eredeti módszerét. Valójában Passaglia hosszú ideig Arisztotelész Etikáját tanította és Szent Tamást is mesternek tartotta, de hangoztatta, rendi és egyházi feletteseinek is, hogy meg kell különböztetni Szent Tamást és a késői tomistákat. Továbbá az Egyház Szent Tamás óta átélte a trentói és az I. vatikáni zsinatot. Nem lehet Szent Tamásnál keresni a választ a Tridentinum által felvetett új kérdésekre. A teológia állandóan fejlődik. Különben is, az Egyház elismer Szent Tamáson kívül más egyháztanítókat is, más teológiai iskoláknak is van létjogosultságuk: suareziánusok, scotisták, augusztiniánusok.

A Római Iskolát félbeszakította az 1848-as forradalom és a Köztársaság kikiáltása Rómában. Ezek a tapasztalatok főleg Perrone tanítványait befolyásolták. IX. Pius mindenekelőtt a dogmatikai és tanítóhivatali megnyilatkozások tanulmányozását sürgette. Mint mondtam, meghívta Perronet és Passagliát a Szeplőtelen Fogantatás dogmájának kidolgozásához.

Az egyesült Itália utáni vágyakozás és a Pápai Államokhoz való ragaszkodás számos megoldhatatlan konfliktust idézett elő. Passaglia és Schrader ebben az időszakban dolgozott Petavius főművének új kiadásán, hogy meghatározhassák ama kor teológiájának szerepét és jellegét. Együttműködésük külső ellenségeskedésbe ütközött. 1857-ben Schrader Bécsebe helyezték át, Passaglia pedig 1859-ben a Társaság elhagyására kényszerült. A Collegium Romanumban helyüket a mérsékeltabb (a későbbi bíboros) J. B. Franzelin foglalta el: neki sikerült egyesítenie az Iskola tendenciáit, mielőtt még az I. vatikáni zsinat kérte volna Perrone, Schrader és Franzelin közreműködését.

¹⁰ Patavius – Denis Petau (1583–1652) Orléans-i származású francia jezsuita, a „dogmatörténet atyja” nem a skolasztikát követte, hanem a pozitív teológiát élesztette újra. Lásd Passaglia és Schrader bevezetőjét Petavius újabb kiadásához: Prefazione a Dionysii Petavii Aurelianensis e Societate Iesu Opus de Theologia Dogmatica. Ed. D. Passaglia – Cl. Schrader. Romae, 1857.

A Római Iskolától a modernizmusig

A trentói zsinat utáni katolikus teológia – legalábbis az iskolás tomizmus – megmerevedett (vö. *Storia* 3,167). Nem annyira az üdvösség áll az érdeklődés előterében, hanem a közvetítés, tehát a szentségek; nem az igazság és annak közvetítése, hanem a dogmatikai bizonyosság és a világos előadás: ez képezi az apológia alapját, amely főleg tekintéllyel érvel. Ennek az iránynak a csúcsát jelzi az I. vatikáni zsinat a pápai primátusról és a csalatkozhatatlanságról szóló dogmával (*Pastor Aeternus*, 1870).

XIII. Leó 1879-es *Aeterni Patris* kezdetű körlevelével meg akarta újítani a tomizmust. Sürgette a Szent Tamáshoz (nem a Tamást értelmző tomistákhoz) való visszatérést, hogy a katolikus gondolkodás szembenézhesen a modern világ problémáival. Az iskolás skolasztika (tomizmus) érzéketlen volt a történelem és a kultúra változásaira. Az enciklika helyesen megkülönböztette Szent Tamást a kommentátoroktól, a tankönyvek elvont spekulációtól.

A körlevél 1879-ben jelent meg, de Rómában tudtak az előkészületekről. Prohászka nemcsak előszelét érzi, hanem jól informált személyektől hallja: „Tegnap azt mondták, fölhős volt a bíbornok (Franzelin) homloka és fősvény a beszéde. De az okát, meg tán azt is, hogy úgy volt és látszott, amint ma mondják, csak ma találták ki. A pápa elrendelte, hogy a peripatetikus rendszer előadassék, s ez a Római Kollégium élet letöri, mert kosznak nézik e rendszereket vívó harcban. Én nem tudom, úgy van-e, mint sokan mondják.” (1878. aug. 18-i naplójegyzet.) Előző nap avatta filozófiai doktorrá Prohászkat több társával együtt Franzelin bíboros, aki a Collegium Romanum dogmatika professzora volt 1858-tól 1876-ig. XIII. Leó körlevele után egyre nagyobb lesz a nyomás a katolikus egyetemeken: nem mindig Szent Tamás igazi szellemét, hanem egy bizonyos tomizmust erőltetnek felülről. A Collegium Romanumban is eltompítják a Római Iskola nagyjainak eredeti, korszerű törekvéseit.

Schrader és Franzelin már nehézségekbe ütközött az I. vatikáni zsinat definícióinak előkészítésekor; tervüket részben elsimította J. Kleutgen (1883), aki Taparelli tomista irányához állt közel. (Leó pápa enciklikája igyekezett újraszervezni – Szent Tamás szellemében – az egyházi kiképzést.) *Franzelin* írásaiban megtalálhatók a Római Iskola főbb alapelvei. A *történelem*, ill. a *hagyomány* – történelem teológiai szempontból – sajátos szerepet játszik, és autonóm „hely” a hit és a hitre való reflexió számára. Kleutgen szerint viszont a történelem csupán az érvek hihető arzenálja, amelyeket hasznosan be lehet építeni abba az igazságba, amely önmagában is szilárdan megáll a Tanítóhivatal definíciója folytán. A „filozófia” vagy a „múlt teológiája” eszméje benne van abban, amit „philosophia”, ill. „theologia perennis”-nek neveztek. 1879-től a századfordulón át egészen az első világháborúig az a merev skolasztikus filozófia és teológia lesz kötelező a katolikus főiskolákon, amelyet jól kifejez az 1914-es 24 tézis (DS 3601–3624). De ez már nem az eredeti Római Iskola szelleme és iránya. Ez már messze van attól a pozitív teológiától, amelynek képviselője a XVII. században Paravius, és amelyet századunk első felében igyekszik újra feltámasztani az „új teológia”: visszahajtás a Szentíráshoz, az egyházatyákhoz és a hitélethez, szembesülés a modernség (filozófia) kihívásaival.

Walter Kasper főleg a keresztény *Hagyomány (Tradíció)* sajátos értelmezését mutatja ki a Római Iskolánál (J. Geiselman, Y. Congar, P.-A. Liégé stb. újabb tanulmányaira is hivatkozva). A XIX. század folyamán a Tradíció fogalmát lényegesen elmélyítették, elannyira, hogy K. E. Skydsgaard valójában dogmafejlődésről beszélhetett ezzel kapcsolatban. Y. Congar a trentói zsinat utáni tradíciótanban, különösen is a XIX. században azt látja lényegesnek, hogy az egyházi tanítóhivatalt beillesztik a Tradíció fogalmába. Vagyis kiemelik a Tradíció organikus-dinamikus szempontját, amennyiben az objektív hagyományt egységben látják annak hordozójával és az egyházi közvetítéssel. P.-A. Liégé szerint az a három teológus, akinek a XIX. században a Tradíció mivoltának lényeges elmélyítését köszönhetjük: J. A. Möhler Tübingenben, a romantika gondolatkörében, *Franzelin* bíboros

Rómában, egészen más szellemi környezetben, és Maurice *Blondel* a cselekvés filozófiájával. Kasper ezekhez még hozzácsatolja Franzelin tanítványát M. J. *Scheebent*, és J. H. *Newmant*. (Kasper 3)

A hagyományos skolasztikától, egy bizonyos tomizmustól eltérően visszahajolnak az egyházatyákhoz, akik az első századok hagyományát képviselik, figyelnek a kereszténység *történetiségére*, a dogmafejlődésre (Newman), a századfordulón átveszik a protestáns történeti-kritikai módszert a Szentírás értelmezésében: ez a leghatározottabban az exegéta papnál, A. Loisy-nál figyelhető meg, aki a modernizmus egyik fő képviselője (Harnacknak akar válaszolni). Prohászka nagyra értékeli Newmant, továbbá Möhler és Scheeben is mesterei közé tartozik; Bergsont és Blondelt pedig főleg Ed. Le Roy *Dogme et critique* című könyvén keresztül ismeri meg és használja fel székfoglalójában (vö. Szabó, PÉ I, 73kk.) Így a Római Iskolától a modernizmusig húzódó vonulatba illeszkedik.

Kétségtelen, hogy a XIX. századi új szellemiség részben visszahatás a felvilágosodás racionalizmusára (és a hagyományos skolasztika intellektualizmusára), továbbá, ahogy ezt pl. Möhler-nél látjuk, a romantika szellemisége is az átélést, a tapasztalást, az intuíciót emelte előtérbe a racionalista megismeréssel szemben. Bizonyos szempontból Prohászka is „romantikus”, de talán helyesebb, ha egzisztencialistának nevezzük, amint másutt már megmutattam.

Tübingeni Katolikus Iskola

Természetesen nem a híres protestáns tübingeni teológusokról van szó, hanem a katolikusokról. (1927-ben Karl Adam jelölte ezzel a kifejezéssel a Tübingeni Fakultást.) A megjelölés egy kissé szétfolyó, de alkalmas arra, hogy a teológiai-történeti irányú kutatásokat jelölje. Első nemzedéke a múlt században, hogy csak az ismertebb neveket említsük: J. S. *Drey*, J. A. *Möhler*. Különösen ez utóbbi lett híres a keresztény Hagymány tanulmányozásával.

Kasper megmutatja (i. m. 369–370, 394, 401 stb.), hogy Perrone, Passaglia és Schrader, sőt Franzelin is Möhler-től függött a tradíció értelmezésében. Ezt az irányt folytatta később Scheeben, akinek *Dogmatikáját* az egyes kötetek megjelenése után sorra ismerteti és dicséri Prohászka a Magyar Sionban. Y. Congaron keresztül egészen a II. vatikáni zsinatig megfigyelhető Möhler hatása: igen jelentős *az egyház egységéről* szóló műve és az 1832-es *Symbolik*, amelyet egyébként Newman is nagyra értékelt.

A múlt században J. A. Möhler (1796–1838) és J. H. Newman (1801–1890) azon kevesek közé tartozott, akik a történelmet tanulmányozva a keresztény valóságot a vallásos alanyokban szemlélték, tehát nemcsak az egyház objektíven létező szervezetére figyeltek, hanem a hívők élő közösségére, kommuniójára, amelyet a Szentlélek lelkesít. Továbbá érzékenyek voltak a fejlődésre, a dogma és az egyházi élet történelmi kialakulására.¹¹ Ezt a két nagy szellemet élesen bírálták egy bizonyos „ortodoxia” nevében, sőt még a „modernizmus őse” megbélyegzést is alkalmazták rájuk, jóllehet ortodoxiájukhoz, igazhitőségükhöz semmi kétség nem férhet. Tény az, hogy az újabb ekkleziológia sokat köszönhet nekik, különösen is a katolikus ökumenizmus.

J. A. Möhler joggal vádolta racionalizmussal és individualizmussal a felvilágosodás korának ekkleziológiáját. A tübingeni iskola feje a régi egyházatyákhoz hajolt vissza ihletért (nevezetesen Szent Athanázhoz), de a romantika áramlata is befolyásolta, amikor az egyházat úgy mutatta be, mint élő organizmust, amelyet a pünkösdi Lélek lelkesít. Möhler hatása igen

¹¹ Y. CONGAR: *Vroie et fausse réforme dans l'Eglise*. Párizs, 1969. „Unam Sanctam” 72, 16–17. Congar e munkájában gyakran hivatkozik Möhlerre, amikor az Egyház szükséges reformjáról ír.

nagy volt. Passaglia révén Schrader részben neki köszönheti egyháztanát, az „Egyház-Krisztus titokzatos teste” teológiáját, amelyet bedolgozott az I. vatikáni zsinat *De Ecclesia* skémájába.¹²

A Római Iskola részben a Tanítóhivatal szolgálatában állt (más teológus körökkel együtt); szerepük volt *bizonyos dogmák* (pl. Szeplőtelen Fogantatás) kidolgozásában, a Syllabus megfogalmazásában, sőt az I. vatikáni zsinat dogmáinak előkészítésében is; így bizonyos körök kritikával illették képviselőit (pl. R. Aubert). Ez a „szolgálat” magyarázza azt, hogy nem tudott teljesen kibontakozni az a „pozitív” és *történeti teológia*, amelyet Perrone, Passaglia és Schrader elkezdett „feltámasztani”. Olyan teológus, mint Perrone a Vatikán közelében nem képviselhetett személyes véleményt, hanem a hivataloshoz kellett igazodnia. Perrone tevékenysége kezdetén kialakította véleményét Bautin-ról, vagy G. Hermes művei körüli vitákról, ugyanakkor felhasználta J. A. Möhler indításait is. IX. Pius tekintélyét természetesen elfogadták teológiai kérdésekben. Csak Passaglia merete bírálni – miután elmenekült Rómából – a pápa álláspontját a Pápai Államok kérdésében,¹³ vagy később XIII. Leó *Aeterni Patris* kezdetű enciklikáját.¹⁴

Perrone tekinthető a Római Iskola megalapítójának, de Passaglia és Schrader voltak legeredetibb képviselői; Franzelin is folytatta kezdetben az ő munkájukat, más professzorok is többé-kevésbé ezt az irányt követték egészen 1879-ig, mert az *Aeterni Patris* enciklika megjelenése után Rómában a szigorú tomizmus uralkodott a filozófiai és teológiai felsőoktatásban. Perrone és Schrader meghalt, Passaglia elhagyta a jezsuita rendet, Franzelin bíboros lett. De még Rómában sem szűnt meg teljesen az Iskola hagyománya; nevezetesen – a Vatikáni Levéltár megnyitása után – történeti kutatások területén folytatódott, H. Denifle, Ehrle és Th. Grandérath itt nagy hírnévre tettek szert.

Jellemző a századvégre, hogy szétvált a rendszeres újtomista képzés és a történeti kutatás; jórészt itt keresendő a modernista válság gyökere. Mert a tanítóhivatal megakadályozta, hogy a történeti kutatások eredményeit felhasználják a filozófiai és teológiai igazság kifejtésében. A dogmatörténetben, az exegézisben és másutt feszültségek keletkeztek, mert a történeti szemléletet nem érvényesíthették.

Prohászka Ottokár

Itt csak röviden utalok a századforduló magyar katolikus gondolkodására.¹⁵ Amikor Prohászka Rómából hazatért, a jó hírű Római Iskola szellemiségével volt átítatva. Szellemi nyitottságáról tett tanúságot csakhamar a Magyar Sionban és másutt megjelent tanulmányaival, recenzióival. Valóban európai távlatokat képviselt a szűk látókörű, konzervatív, mereven tomista katolikus gondolkodásban. „A modernista válság a szellemi korszerűség jele, s egyben sajátos próbája is volt a korabeli katolikus világban; egyszerre bizonyítéka az egyház belső megújulásra való képességének és fogékonyságának, valamint a lehetséges konfliktusnak, amelyet ez a kibontakozás – szinte szükségszerűen – vont maga után. Ebben az esetben is igen tanulságos, hogy a periféria miként tud számot vetni a centrum szellemi történéseivel és eseményeivel. Ez esetben Magyarország, amely a katolikus tanítás élvonalához képest a századfordulón köztudottan évszázados lemaradásban él.” (Horváth, i. h. 39)

¹² Y. CONGAR: *Sainte Eglise*. Párizs, 1963. „Unam Sanctam” 41,37–38.

¹³ Vö. H. SCHAUF: *C. Passaglia und C. Schrader*. Roma, 1938.

¹⁴ C. PASSAGLIA: *Sulla dottrina di S. Tommaso secondo l'enciclica Aeterni Patris*. Torino, 1880.

¹⁵ HORVÁTH PÁL: *Modernség vagy modernizmus a magyar katolikus bölcseletben. Dudek János pályaképe*. Magyar Filozófiai Szemle, 1995/1–2. 39–62.

Horváth Pál megjegyzi, hogy az 1890-es évektől nálunk is megélénkül a fölzárkózás a modern áramlatokhoz, és ez elsősorban éppen Prohászka Ottokárnak köszönhető. Az ő művét még alaposabb elemzésnek kell alávetni; de éppen Prohászka kivételes jelenség a magyar konzervatív gondolkodás légkörében. Még olyan teológus is, mint a Prohászka eszmetársaként fellépő *Dudek János*, aki bírálja is Prohászkaét, a konzervatív apologetikát képviseli, információit másodkézből veszi, és a neotomizmus hagyományos érveivel száll szembe a neokantiánus „veszedelemmel”, a természetbölcseleti monizmussal és evolucionizmussal, vagy megkésve, a német visszhang és a vatikáni Tanítóhivatal megnyilatkozásain keresztül ismerteti és bírálja a modernizmust.

Azok a hitvédelmi dolgozatok, amelyeket Schütz Antal az Ö. M. 15. kötetében közölt *Hit és ész* címmel, jól megvilágítják a teológus és apologeta Prohászka betájoltságát már a századforduló táján. Ezek közül is kiemelem azt az 1899-es hosszú tanulmányt, amely – Schütz szerint is – igen jelentős, mivel „csírájában tartalmazza azokat a gondolatokat, melyeknek fölséges kommentárját látjuk a Föld és égből” (15,293–294). Tegyük hozzá: az 1907-es *Modern katolicizmusban*, valamint *Az intellektualizmus túlhajtásai* című székfoglalóban (mindkettő indexre került 1911-ben) újra, még határozottabban felleljük ezeket a haladó gondolatokat, amint másutt már megmutattam (*Prohászka ébresztése* I).

Prohászka már a *Magyar Sion* 1887. évi évfolyamában írt a teológiai tanulmányok reformjáról; itt utal arra, és lényegében megismétli annak főbb gondolatait, bár mostani hosszú eszmélődése szakszerűbb. (A teológiai tanulmányok reformjáról szóló két cikket ismerteti Barlay Ö. Szabolcs: Prohászka-dolgozatok. Életrajzi Adattár = PÉA, Második füzet, 23–28. Ugyanott 4-5: Prohászka római tanárainak névsora.)

„Mire kell a mai teológiában súlyt fektetni?” – ez a címe a kérdéses tanulmánynak. Prohászka abból a tényből indul ki, hogy a katolikusok Németországban és Amerikában „közelebb akarják hozni az egyházat a világhoz, – meg akarják szüntetni azokat a véleményük szerint nem a dolgok lényegéből, hanem a tényleges fejlődésből származott ellentéteket. ... 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...” (178)

Valójában az egyház korszerűsödésének igénye merül fel, amely majd a II. vatikáni zsinaton kap hivatalos megfogalmazást a modernista válságon áteső, majd az új teológia nehézségeit átvészelő katolikus gondolkodás hosszú próbatételei után. Prohászka, miként kicsit később Teilhard de Chardin, határozottan a *korszerűsödés* mellett áll ki ebben a most elemzett tanulmányában. A kiátkozás helyett hidat épít az egyház és a világ között, keresi a párbeszédet a modern tudománnyal, alkalmazkodást sürget: „hiszen ez az alkalmazkodás a lényegnek sérülése nélkül a haladás, a fejlődés s az élet törvénye, s minden élő szervezet s a népek életében álló intézmény napról-napra hódol neki.” Persze, hangoztatja Prohászka, a lényeg eltörlése, a tan feladása nélkül kell megvalósítani az alkalmazkodást. „Az egyházas irányzatoknak mérsékelniük kell a támadások benyomásaiból reájuk vetődött »világ-izonyt«, 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 ...” (181). „Visszamenni nem lehet; tehát gyerünk előre; ne féljünk s ne anathematizáljunk!” (182). Ezt az álláspontot képviseli majd Prohászka 1919-ben (lásd júl. 7-i hosszú naplójegyzetét).

Ami a *teológiát* illeti, két lényeges szempontra hívja fel a figyelmet a korszerűsödés sürgetésével: az egyik a természettudományok felé való nyitottság, a másik a teológia élettelé váltása, a morális, nevezetesen a nemzetgazdaság és a szociális kérdés etikai vetülete. Valójában a két témakör Prohászka egész hitvédő és apostoli tevékenységének tengelyét alkotja.

Helyesen hangsúlyozza, hogy a teológia tekintélye a helyes módszertől és a korrekt állásfoglalástól függ: „a helyes állásfoglalás fölismeri az idők szükségleteit, észreveszi az eszmék sodrát, s arra veti magát, ami legszükségesebb s legkorszerűbb”. (184) „A korszerűség a legfőbb követelmény.” „A teológiában is az irányt az eszmék s a tudományok fejlődésének sodra adja meg. A teológia nem hit, hanem tudomány a hitről; következőleg része van a dívó eszmékben, irányzatokban, sőt impressziókban. A gondolat majd elsötétül, 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.” (185)

Prohászka ezután a modern tudományok és a teológusok közötti feszültségekről, „animózitásról” szól; egyfelől a szcientizmus, másfelől a merev elzárkózás lehetetlenné tette a párbeszédet. Példának hozza fel az evolúciót (külön is a darwinizmust): a fejlődés hipotézisét nem kell elutasítani, hiszen az nem zárja ki a teremtő aktust; a bibliai teremtéstörténetet nem kell betű szerint értelmezni és el kell kerülni a konkordizmust, amely a modern tudomány (geológia és paleontológia) eredményeit próbálja összeegyeztetni a Biblia betű szerinti értelmezésével. (190) „Diszkreditálni a tudományt nem szabad; nem az ő romjaiból épül föl templomunk és oltárunk; ellenkezőleg szomjazzuk igazságait, s testvéri örömmel nézzük haladását.” (192) „A tudomány is az Isten gondolatainak kinyilatkoztatása, természetes föltárása ... Sem a hitet, sem az észet nem szabad tagadnunk; sem az egyiket, sem a másikat nem szabad becsmérelnünk, vagy föloldanunk. 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 logikája. A paleontológia is az Istennek megkövült gondolatait tárja elénk.” (194) Mintha csak Teilhard de Chardint olvasnánk: „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 ősködből kiindulva egymásután való fejlődésekben s egymástól való átalakulásokban kifejti a világot minden teremtményével minden alakjával.” (196)

Ezután Prohászka még 25 oldalon (197–222) fejtegeti a teremtés és fejlődés viszonyát, hangsúlyozva a helyes szentírás-értelmezés fontosságát ezen a téren. Miként már annakidején Galilei, ő is Szent Ágostonra hivatkozik: a Bibliát nem kell betű szerint érteni, hiszen az nem akar természettudományos ismereteket közölni. „Tisztán természettudományos kérdésekben az Írásra hivatkozni nevetséges; hiszen nem az Írás, hanem a természettudomány nyújtja ezeket a fogalmakat, s az Írást kell magyarázni a természettudománnyal s nem a természettudományt az Írással.” (198)

Prohászka már a századfordulón azt hirdeti, amit a mai zsinati egyház (vö. *Dei Verbum* kezdetű konstitúció). Vagy amit II. János Pál pápa a Galilei-esetet tisztázó bizottság végkövetkeztetéseként a hajdani Baronius bíborost idézve így foglalt össze tömören: „A Szentlélek (az Írásokat sugalmazva) nem azt mondja meg nekünk, hogyan forog az ég, hanem hogy hogyan jutunk az égbe.” Vagyis az Írás nem ad természettudományos felvilágosításokat, hanem a kor nyelvén és kultúrájához igazodva üdvösségünkre vonatkozó, vallási igazságokat közöl.

Sajnos azonban a modernizmus idején számos római intézkedés megszorította a szentírás-értelmezést; sok exegétának és teológusnak, így Prohászkanak is nehézségeket okozott a betűhöz ragaszkodó szemlélet. A *Föld és ég* teremtéstörténetre vonatkozó egyes kitételei, majd a *Modern katolicizmus* bizonyos exegétikai nézetei gyanúsak lettek. (Lásd Schütz jegyzeteit a *Föld és ég* II. kötete végén.) A fejlődő szentírástudomány azonban Prohászkanak adott igazat.

A teológia korszerűsítését keresve Prohászka a dogma életté váltásával, a morálissal foglalkozik még (15,222kk), különösen is ügyelve a nemzetgazdaság új tudományára, tehát a közgazdaság és a szociális kérdés által felvetett erkölcsi kérdésekre, a marxizmus és a

történelmi materializmus kihívásaira. Ismeretes, hogy az esztergomi tanár milyen elmélyülten tanulmányozta Marx *Tőkéjét*, annak értékelméletét, rávilágítva annak pozitívumaira is. Korát meghaladó szociális reformer volt. De ritka volt az olyan teológus, mint ő, aki a szociáletika kérdéseivel ilyen nyíltan szembenézett volna. Aquinói Szent Tamás nézetei az akkori kor befolyása alatt állnak; a középkori doktor akkori műveiben nem foglalkozhatott a modern szociálpolitikával. (224-225) Figyelemre méltó a történelmi materializmus elemzése és cáfolata most ismertetett tanulmányában is (228kk), de már 1897-ben alapos cikkben foglalkozott Marx Károly nemzetgazdasági alapelveivel (11,128).

A történelmi materializmus cáfolása, helyreigazítása után Prohászka így következtet: „Van *anyag* és van *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 éppúgy nem szabad túlbecsülni a gazdasági elemet, mert ha nem akar hanyatlani ez az elem, folyton a szellemnek, az eszmének istápolására szorul.” (233) Végül Prohászka a századfordulón megjósolja: „a historikus materializmus még elég soká élhet arra, hogy a theológusok figyelmét reá, mint hálás s érdekes tárgyra méltán fölhívassuk.” (235)

Az elemzett tanulmány Prohászka alapvető nyitottságára, korszerűséget kereső beállítottságára és a történelem iránti érzékére világít rá. Sorra megjelenő művei a teológia és a természettudomány határkérdéseit (*Isten és világ; Föld és ég*), a pozitív teológia bizonyos területeit (*A keresztény bűnbánat és bűnbocsánat*) tárgyalják, mintegy illusztrálva az előbb kifejtett szempontokat. De a *Magyar Sionban* és másutt megjelent cikkei és recenziói is ugyanerről a nyitottságról, a „diadalmas világnézet” és az új eszmék merész konfrontációjáról tanúskodnak. Dr. Pethő=Prohászka mindjárt a római évek után a „Magyar Sion” ormáról figyeli az európai gondolkodás új áramlatait, a sorra megjelenő dogmatikai és apologetikai műveket: ismertetésük közben kifejti saját nézeteit, nemegyszer visszautalva volt tanárainak nézeteire. (Kiemelem Ch. Pesch, H. Schell és M. J. Scheeben dogmatikaköteteinek alapos ismertetéseit 1894 és 1903 között.)

A prohászka életművet kiválóan ismerő Schütz Antal így összegez (25,71–72): „Prohászka az ő lélekmentő buzgalmában a mai embernek amúgy is merüldöző szellemi hajóját nem akarta szükség nélkül megterhelni; tehát amin a modern érzék különösen ütközött, és aminek szerinte dogmatikai jellege nem volt, azt bátran oldalt hagyta, gyermekded gyanútlanágában sokszor nem számolva a magyar közönség hihetetlen teológiai tájékozatlanságával és a napisajtó szenzáció-éhségével. Exegétikai kérdésekben (ember teremtése, evolúció) arra a szabadabb álláspontra helyezkedett, melyet akkor a német és francia kiváló exegéták túlnyomó része képviselt, amelyet azonban nálunk motívumaiban és dogmatikai jelentőségében még a theológusok is alig méltattak; történelmi kérdésekben bátran különböztetett az egyházban a változhatatlan isteni és a változékony emberi elem között, és a kritikának habozás nélkül koncessziókat tett ezen a területen megcsontosodások, formalizmus és visszaélések tekintetében.” (Vö. *Lumen gentium*, 8.)

Másutt én magam is megmutattam, hogy a gyanúsítások, vádak és az 1911-es indexre-tétel ellenére sem sorolható Prohászka a modernisták táborába. Modernsége a II. vatikáni zsinat elővételezése volt; üzenete ma is időszerű. A fehérvári püspök szétágazó apostoli tevékenysége nem tette lehetővé, hogy a teológia egyes ágait alaposan kidolgozza. De önálló műveiből, továbbá tanulmányaiból és részben még feldolgozatlan kézírataiból összeállíthatjuk a teológus Prohászka portréját. Mostani tanulmányommal – a „gyökerek” feltárásával – ehhez szerettem volna némileg hozzájárulni.

Azok a problémák, amelyek oly elevenen foglalkoztatták a katolikus gondolkodókat a modernista válság idején, és amelyek az ún. „új teológián” keresztül a II. vatikáni zsinatig, sőt napjainkig megjelölték századunk filozófiáját és teológiáját (vö. II. János Pál *Fides et ratio* kezdetű körlevelét), a múlt században merültek fel és bontakoztak ki. A modernizmus kiváló ismerője, Émile Poulat írja: „A múlt századon végig kialakult egy bizonyos antagonizmus a társadalmi és vallási világ között, amely megoldhatatlannak tűnt: általános és polemikus fogalmakban egymással szembehelyezte a hitet és az észet, a teológiát és a tudományt, az ősi hagyományokat és a modern szellemet, az egyházat és a világot ...”¹⁶

A konfliktusra a hagyományos egyházi tanítás és a kibontakozó vallástudományok találkozása adott alkalmat; az új pozitív tudományos módszerek alkalmazása zavarba ejtő dilemma elé állította a katolikus tudósokat: a vallás világának tudományos laicizálása, a szabad kritika a vallás területén számos nehézséget vetett fel. Egyrészt az apologetika megújítására ösztönzött, ahol Maurice Blondel vezető szerepet játszott, másrészt a szentírásstudományban – a radikális A. Loisy vagy a mérsékeltebb P. Lagrange O. P. – szintén alkalmazni kellett a történeti-kritikai módszert, hogy válaszolhassanak a liberális protestáns szentíráskritika ellenvetéseire. X. Pius pápa *Lamentabili* k. dekrétuma és *Pascendi* kezdetű körlevele 1907-ben csak elmérgesítette a helyzetet; az egyházhoz hű gondolkodókat is heterodoxiával gyanúsították, így Blondelt, Lagrange-ot vagy a mi Prohászkankat, akinek három írása 1911-ben indexre került. Azt mondhatnánk, hogy igazában csak a II. vatikáni zsinattal ért véget az egyházban az „antimodernista ellenhatás” korszaka.¹⁷

Irodalom

- WALTER KASPER: *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule*. Herder, 1962. (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader.)
- HERBERT SCHAUF: *Carl Passaglia und Clemens Schrader*. Beitrag zur theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. Roma, 1938.
- G. FILOGRASSI: „*Teologia e filosofia nel Collegio Romano dal 1824 ad oggi*”, in: *Gregorianum* vol. 35. 1954. 512-540.
- Storia della teologia* 3. köt. Szerk. Rino Fischiella. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac. Ed. Dehoniane Roma 1996. (Il secolo XIX, 12: „La Scuola Romana”, 267–283, K. H. Neufeldtől.)

¹⁶ E. Poulat: *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, 1962, 8. old.

¹⁷ Vö. B. Joassart S.J.: „Le modernisme est entré dans l’histoire”. NRT 121 110–115 (1999).

Summary

Ferenc Szabó S.J.

Ottokár Prohászka and the Theology of the "Roman School"

In 1824, Leo XII. returned the Collegium Romanum to the revived Society of Jesus (1814). It played an important role in the ecclesiastical scientific world of the 19th century: it gave a boost to the new scholasticism that received official backing by the circular, that began as *Aeterni Patris*, of Leo XIII in 1879. However, there were numerous differences that arose within and outside of the College, especially when it came to the inflexible Thomasism school. During the first half of the 19th century, the so-called Roman school was established in the college, the great figures of which were the followers of the positive theology (even if to different degrees). They referred back to the Holy Scripture and the fathers of the church, although they never neglected the directive ideology of the new *Ratio studiorum*, published in 1832, which urged against following Saint Thomas.

Ottokár Prohászka spent seven years (1875–1882) in the German-Hungarian College of Rome which gave home to the Collegium Romanum at the time. When he returned from Rome, he was inspired by the spirit of the famous Roman School. Soon he gave testimony about his spiritual openness in the *Magyar Sion*, and other studies and reviews published elsewhere. He represented European thinking in the conservative Catholic way of thought.